الجمهورية الجزائرية الديموقراطية الشعبية

جامعة باتنة1

كلية العلوم الانسانية والاجتماعية

قسم علم الاجتماع والديموغرافيا

بحث حول

المدينة في الفكر الاجتماعي القديم

من إعداد الطلبة:

تقي الدين بن فيفي

تحت إشراف الأستاذ

قنفود محي الدين

السنة الجامعية

2021-2020

مقدمة

منذ العصور المبكرة، سعى التفكير في النشاط البشري والتنظير حول الحياة الاجتماعية والمجتمع البشري إلى فهم "ماذا" و "لماذا" كل تلك المساعي والسلوكات البشرية، ويتضح هذا من خلال سجلات الآشوريين والبابليين والمصريين والصينيين واليونانيين، أي أن هناك جهدا لفهم الأفعال البشرية.

إن المعرفة الاجتماعية قديمة قدم المجتمع البشري. منذ بداية الخلق، كان الإنسان يفكر في حياته الاجتماعية وسيستمر في التفكير فيها، أي أن هناك نمطا معينا من الفكر يحاول اكتناه الحقائق والإحاطة بمختلف ما يجول في الكون بما في ذلك المواضيع والظواهر والوقائع الاجتماعية.

ومن بين أبرز المواضيع التي تناولها الفكر الاجتماعي موضوع المدينة، فقد ركز عليها الكثير من المفكرين الكبار وهذا لفهم طبيعة الاجتماع البشري، وكيفية تشكل هذا الاجتماع وتطوره، وأهم الأبنية التي تشكل المجتمع، وكيف يعيش الفرد والمجتمع في بيئة حضرية وكيف ينتقل من القرية أو الريف إلى المدينة، وغير ذلك من العناصر التي تشكل موضوع المدينة.

وفي هذا الصدد، ومن خلال هذا البحث سنحاول أن نفهم أساس موضوع المدينة في الفكر الاجتماعي القديم. وهذا باتباع العناصر المنهجية التالي:

الفكر الاجتماعي:

- تعريف الفكر الاجتماعي
- الفكر الاجتماعي القديم
- خصائص الفكر الاجتماعي القديم

المدينة في الفكر الاجتماعي القديم:

- المدينة عند أفلاطون
- المدينة عند أرسطو
- المدينة عند الفارابي
- المدينة عند ابن خلدون

الخاتمة

تعريف الفكر الاجتماعي:

يُعرّف **إيموري بوغرديس** Emory Bogardus الفكر الاجتماعي على أنه "تجميع لملاحظات الأفراد حول رفاهية الأفراد الآخرين، كأفراد أو كمجموعات. لا ينصب تركيز الفكر الاجتماعي على رفاهية الأنا، بل على التغيير، وليس الاهتمام بالذات للآخرين، وليس على الفرد بل على الطبقة، أو المجموعة، أو المنظمة، أو العملية."[1]

الفكر الاجتماعي على هذا لا يتعلق بفرد معين، بل يتعلق بالمجتمع ككل، فبالنسبة له، الفكر الاجتماعي هو التفكير حول المشكلات الاجتماعية من طرف فرد أو أكثر ويتعلق الأمر سواء بزمننا الحالي أو السابق عبر التاريخ ككل.

كما يقسم بوغرديس الفكر الاجتماعي إلى شقين: ملموس ومجرد. التفكير الملموس نادرا ما يتعمق، فقط يطرح تساؤلات قليلة تثير شكوكا قليلة. أما التفكير المجرد فيسعى إلى تفسيرات سببية، وتصنيف الصوابية، فهم العلاقات، واقتراح اجراءات متوازنة. التفكير الملموس يتميز به الفرد العادي إلا أن التفكير المجرد ليس شائعا فالقدرة على ذلك نادرة.[2]

ويرى **رولين شامبليس** Rollin Chambliss أن تعريف الفكر الاجتماعي من الصعوبة بمكان، فأي فكر متعلق بالتجربة الاجتماعية بطريقة ما، مع ذلك يعرف على أنه "الفكر الذي يتعلق بالكائن الإنساني بعلاقاته مع أقرانه"[3]

---

[1] – Emory S. Bogradus, A History of Sociological thoughts, University of southern California Press, Los Angeles, 1922, p 14.

[2] – Emory S. Bogradus, Ibid, p 14-15.

[3] – Rollin Chambliss, Social Thought from Hamurabi to Compte, The Dryden Press, New York, First Printing, 1954, P 4.

إن الفكر الاجتماعي ملازم للاجتماع، فحيثما كان هناك اجتماع لازمه فكر ما، بغض النظر عن ماهيته ونمطه، فالإنسان كائن مفكر لاسيما ضمن علاقاته بأقرانه الآخرين.

يقصد بالفكر الاجتماعي "الأنشطة والفعاليات والممارسات، وأشكال التفكير البسيط التي عرفتها المجتمعات البشرية، منذ بداية نشأتها، والتي ما لبثت أن تطورت وتنامت بالتدريج، عبر المراحل التاريخية المتعاقبة، وشكلت في نهاية المطاف ما صار يُعرف الآن بـ "علم الاجتماع".[4]

هذا التعريف يوحي بكون الفكر الاجتماعي أسبق وأشمل من علم الاجتماع، فالفكر الاجتماعي يشتمل على ما هو علمي وغير علمي، إذ أن الفكر الاجتماعي قد يحتوي على أنماط التفكير التي يمكن أن يقال عنها أنها ساذجة أو بسيطة ببساطة الإنسان القديم بفكره وسلوكه ومنطقه، إلا أن هذا الفكر لم يبق على حاله فقد تطور وأزال الشوائب والخرافات عنه فنتج عنه ما يسمى اليوم بعلم الاجتماع.

ويعرفه آخرون على أنه "يمثل محصلة التفكير المشترك لأعضاء الجماعة، أو المجتمع أو الرابطة، في المشكلات التي تواجههم وكذلك يمثل وسائل وأساليب تحليل هذه المشكلات والتغلب عليها، ...، يهدف هذا الفكر إلى تحليل القوانين والعلميات الاجتماعية الأساسية بطريقة موضوعية."[5]

إن الفكر الاجتماعي على هذا هو ثمرة ونتيجة لفعل التفكير الجماعي والمجتمعي، يسعون من خلاله إلى أهداف مشتركة عن طريق تفكيك المشكلات وتحليلها ثم تجاوزها بحلها وهذا لا يكون إلا بطريقة علمية موضوعية.

---

[4]– نبيل عبد الحميد عبد الجبار، تاريخ الفكر الاجتماعي، دار دحلة، عمان، 2009، ص 13.

[5]– عبد الهادي محمد والي، تاريخ التفكير الاجتماعي، 2005، ص 9.

الفكر الاجتماع القديم

استخدم الأشخاص الأميون في مرحلة مبكرة أبسط أشكال الفكر الاجتماعي. كانت الأفكار الاجتماعية المبكرة في شكل مثل أو قول مأثور أو أمثال وأساطير[6]، مثلا في سيريلانكا كان هناك قول مأثور يقول: "عندما تأكل فكر في الفقراء". يوضح هذا المثل أنه في بداية سريلانكا كان هناك فقر مدقع لتوفير الإغاثة للناس الذين اعتقدوا أن الأغنياء يجب أن يساعدوا الفقراء لتلبية احتياجاتهم الأساسية.[7]

باختصار، كانت الأفكار الاجتماعية المبكرة جدا بسيطة وغير منظمة وتمحورت حول الأفراد في شكل أمثال وحكم. وحتى الأفارقة السود، كشأن غيرهم من المجتمعات البدائية، كان لها نمط معين من التفكير الاجتماعي، فيستعملون المواعظ والعبر والأمثال والقول المأثور.[8] وقل هذا في الفكر الاجتماعي الأسترالي والياباني والفلبيني.[9]

لكن، من أجل الدقة، ينبغي علينا التمييز بين الفكر الاجتماعي البدائي والفكر الاجتماعي القديم، إذ أن الأول هو من يتسم بكونه عبارة عن قول مأثور وأمثال وحكم، فالإنسان أنذاك لم يكن قادرا بعد على صياغة النظريات والأفكار ذات المنحى الواضح والدقيق، أما الفكر الاجتماعي القديم فقد كانت له نظريات مؤصلّة وليس فقط أقوالين وعبر. ونحن في بحثنا نهتم بالفكر الاجتماعي القديم لا البدائي. كما ان الفكر الاجتماعي يختلف عن علم الاجتماع، فهذا الأخير له أصول ومبادئ دقيقة يعمل من خلالها بعكس الأول.

---

[6] – Emory S. Bogradus, A History of Sociological thoughts, p 14.

[7] – Umar Daraz , Course: Development of Social Thought Sociology, BS 2nd Semester (Morning and Evening) Class Prepared, Department of Sociology (UOM).

[8] – Emory S. Bogradus, A History of Sociological thoughts, p 25.

[9] – Emory S. Bogradus, p 27-28-29.

في الواقع، ماضي علم الاجتماع طويل جدًا، على الرغم من أن تاريخه قصير جدًا. لا يزيد تاريخ علم الاجتماع كموضوع منفصل عن 150 عامًا. ضمن هذا الموضوع يتم دراسة المجتمع بطريقة علمية. وقد كان للدين تأثير واضح على المجتمعات السابقة، والعلاقات الاجتماعية، والأسرة، والزواج، والممتلكات، والمؤسسات الاجتماعية.[10]

بدأ التفكير التأملي، حتى قبل ولادة المسيح، من وجهة نظر الفلسفة في مختلف زوايا الحياة الاجتماعية في الهند والصين والجزيرة العربية واليونان وروما وما إلى ذلك. في ذلك الوقت، اشتهر مانو وكاوتيليا وكونفوشيوس وأفلاطون وأرسطو وشيشرون وسينيكا والقديس أوغستين.

وعلى الرغم من وجود محاولة لفهم المجتمع والحياة الاجتماعية على أساس الدين والفلسفة، لكن هذه العملية من الدراسة في ظل الدين والفلسفة، تفتقر إلى حيادية الموضوع – الصدق، فلم يتم إعطاء أي أهمية للتحقيق والبحث.[11]

إن الفكر الاجتماعي قديم قدم التاريخ، وقد وُجدت الفلسفة الاجتماعية كنظام منظم، على الأقل منذ أرسطو. إذا فهمنا من خلال علم الاجتماع مجرد محاولة تطبيق طريقة القياس الكمي على الظواهر الاجتماعية، وتفسير هذه الظواهر علميا، عندئذٍ يكون لنا ما يبرر اعتبارها ظاهرة جديدة. فعلم الاجتماع بهذا المعنى هو نتاج الوضعية الحديثة. عندما ننظر إلى علم الاجتماع الحديث على أنه "دراسة أكثر انتظامًا وأكثر منهجية للواقع

---

[10] – Sukaina Das, Sociological thought, Lovely Professionl University, New Delhi, P 1.

[11] – Sukaina Das, P 1.

الاجتماعي"، فإننا لا نجعله علمًا "جديدًا"، بل علمًا تم تجديده وأعيد تنظيمه. إن بدايات علم الاجتماع كعلم بهذا المعنى ترجع بالتأكيد بعيدًا إلى الفكر العلمي الحديث.[12]

بهذا يمكن تتبع الدراسة العلمية للمجتمع، بمعنى التحليل الاجتماعي، من خلال المفكرين أبان فترة الفلسفة اليونانية. ما لم يتم قبول بعض أسس التمييز بين العلم والفلسفة، بخلاف مجرد درجة عمومية المعرفة (مثل التمييز الوضعي)، يمكن القول إن اليونانيين لا سيما أفلاطون وأرسطو[13] بدلاً من كونت كانوا أول من حاولوا بجدية وضع علم للمجتمع. ومن ثم فإنه بإمكاننا أن ننظر إليهم على أنهم مؤسسو علم الاجتماع بمعنى الفلسفة الاجتماعية العامة. في الحقيقة فأن فجر علم الاجتماع لم يَلُح إلا حينما تجردت التأملات الاجتماعية؛ وقد أتاح وجود المجتمعات المختلفة في المدن الإغريقية ظهور الرواد الأوائل لعلم الاجتماع.[14]

ومن جهة أخرى، لو اتجهنا صوب الشرق، لوجدنا أن الحضارات الشرقية القديمة قد شهدت بداية الفكر الاجتماعي المنظم، حيث قدمت هذه الحضارات أفكاراً متعددة حول علاقة الإنسان بأخيه الإنسان، وعلاقته بالقوى العلوية، كما طورت الكثير من التصورات حول النظام السياسي والاقتصادي والإداري والبناء الاجتماعي، وقد كانت الشعوب التي أقامت تلك الحضارات بارعة في الاستخدام العملي التطبيقي للمعارف التي تملكها.[15]

---

[12] – Charles A. Ellwood, ARISTOTLE AS A SOCIOLOGIST, The Annals of the American Academy of Political and Social Science, Vol. 19 (Mar, 1902), pp. 63-74

[13] – Sukaina Das, Sociological thought, Lovely Professionl University, P 4.

[14]– جاستون بوتول، تاريخ علم الاجتماع، ترجمة: غنيم عبدون، المنشورات الجامعية، فرنسا، ص ص 8-9.

[15]– حسين إبراهيم عبد العظيم، الفكر الاجتماعي في الحضارات الشرقية القديمة، موقع الحوار المتمدن، https://www.ahewar.org/، تم الاطلاع عليه يوم، 2021/03/04.

وندرج في حديثنا عن المشارقة مفكرين كثر، لا سيما العرب منهم، كالفارابي وابن سينا، وأيضا ابن رشد وابن خلدون، فالفارابي اتبع نهج أفلاطون، وابن سينا اتبع نهج أرسطو، ونحى هذا المنحى أيضا ابن رشد، إلا أن ابن خلدون قد حاول أن يؤسس نظرته على أساس واقعي بحث بعيدا كل البعد عن التفكير الذي لا يستند إلى مبرر منطقي عقلي.

وفي حديثنا عن الفكر الاجتماعي القديم، لا بد أن نستحضر هنا مفكرا مهما في هذا المجال، وهو أوغست كونت، حيث قسم التفكير الإنساني وبالتالي الاجتماعي بالضرورة إلى ثلاثة مراحل، تتمثل في:

المرحلة اللاهوتية: في هذه المرحلة يتم تفسير الظواهر بالرجوع إلى إرادة الآلهة. وكونت لا يستخدم مصطلح اللاهوت إلا للدلالة على تفسير ظواهر الطبيعة عن طريق الأسباب الخارقة للعادة والقائمة على التعسف، فكملة لاهوت "في نظره" معناها "خرافي"، أو خيالي أو أسطوري.[16]

المرحلة الميتافيزيقة: يعني التفكير الميتافيزيقي عند كونت نوع خاص من تفسير الظواهر التي توقفنا عليها التجارب. مثلا الفروض التي يفترضها المفكرون كالأثير في علم الطبيعة لتفسير الظواهر الضوئية، أو كالروح في علم النفس، فهذا تفسير ميتافيزيقي بالنسبة لكونت. ويجب ألا نخلط بين الميتافيزيقي واللاهوتي.[17]

المرحلة الوضعية: وهي آخر مراحل التفكير الإنساني، حيث يبلغ التفكير الكمال، في هذا الصدد يقول أوغست كونت 'السمة الأساسية للفلسفة الوضعية هي النظر إلى كل الظواهر باعتبارها خاضعة لقوانين طبيعية ثابتة. إن الاكتشاف المحدد لهذه القوانين واختزالها

---

[16]– ليفي بريل، فلسفة أوغست كونت، ترجمة: محمد قاسم، والسيد محمد بدوي، مكتبة الأنجلو مصرية، مصر، ص 36.

[17]– ليفي بريل، المرجع نفسه، ص 37.

إلى أقل عدد ممكن هو ما يشكل الهدف من كل جهودنا'[18] بالنسبة لكونت فإن قانون الجاذبية النيوتني هو النموذج المثال للقانون الوضعي. إنه يوفر المعيار الذي يمكن على أساسه قياس نضج جميع مجالات البحث، والمثال الذي يجب أن يسعوا إلى محاكاته.[19]

خصائص الفكر الاجتماعي القديم:

يمكننا من خلال ما تقسيم أوغست كونت لمراحل التفكير الإنساني أن نستخلص أهم خصائص ومميزات الفكر الاجتماعي القديم.

- الطابع المثالي للفكر، حيث أن معظم الأفكار التي يقدمها المفكرون القدماء أفكار يصعب وجود أصل واقعي لها.
- النزعة الدينية، إذ أن الكثير من علماء الاجتماع في السابق، كانت لهم ميول دينية، ومن هذا المنطلق اتسمت أفكارهم بكونها لاهوتية.
- لم تكن الأفكار ناتجة عن تجارب وتحقيق ميداني واقعي، وإنما معظم أفكار العلماء هي نتيجة تخمينات وأراء غير قابلة للدحض.
- الافتقار للموضوعية، إذ تغلب النزعة الذاتية على معظم تفسيراتهم وتحليلاتهم للظواهر.
- عدم وجود منهج صارم يتم اتباعه للوصول لنتائج ذات مصداقية.

---

[18]– إن إنكار البعد الغيبي في المعرفة الإنسانية أو بالأحرى ما هو عرفاني فتح الطريق الذي أدى إلى الفلسفة الوضعية، وإلى اللاأدرية والعواطفية.

[19]– تم التخلي عن البحث عن "الأسباب" و"العلل"، وتم استبدالها بـ "القوانين"، أي العلاقات الثابتة بين الظواهر، وهذه الحالة الأخيرة التي يعتبرها كونت هي الوحيدة الصالحة بشكل نهائي. كما أنه من الواضح أن بإمكاننا استبدال المراحل الثالث بتسمية كل واحدة على أنها الانتقال من "الله" إلى "الطبيعة" ثم إلى "الإنسان".

المدينة في الفكر الاجتماعي القديم:

تمهيد:

تعتبر المدينة من أهم مجالات البحث منذ القدم، وهذا يرجع لمكانتها ودورها في عملية البناء الحضاري، من نواحي عدة، اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا وثقافيا...، لذلك درسها الكثير من المفكرين عبر التاريخ من الشرق إلى الغرب. وفي هذا البحث سنذكر نماذج وأمثلة حول الدراسات والأفكار التي قام بها هؤلاء المفكرون، كأفلاطون وأرسطو، والفارابي وابن خلدون كنماذج، وهذا لتوفر المصادر من جهة وأهميتهم من جهة أخرى.

ويختلف المنحى الفكري الذي يسلكه كل من هؤلاء المفكرين، "فقد كانت الفلسفة المثالية الأفلاطونية جوابا عن سؤال هو في منتهى الأهمية العملية، سؤال عن ماهية العدالة، وكانت مثالية الفارابي هي أيضا متمحورة حول حاجة إنسانية عميقة، وهي حاجة البحث عن السعادة، وأرسطو نفسه، يبحث في "السياسات" عن "الدستور الأمثل" وعن أفضل أشكال الدساتير، أما ابن خلدون فيهتم بالمعرفة الواقعية لأشكال السياسة وضروبها".[20]

المدينة في الفكر الغربي القديم:

سنتناول في هذا العنصر أفلاطون وأرسطو نظرا لكونهما أهم مفكرين في هذا المجال، مع أن الإغريق القدماء لم يعرفوا الفرق بين الحياة الاجتماعية والسياسية.[21]

---

[20]– ناصيف نصّار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1981، ص 201.

[21] – Olivera Z. Mijuskovic, Aristotle's concept of the state, nternational Association of Greek Philosophy, University of Athens, Greece, Vol.4, No.4, 2016, p 14.

أولا: أفلاطون (عاش 427 ق.م – 347 ق.م):

تكمن أهمية فلسفة أفلاطون، في كونها مؤسسة لفلسفات اليوم، سواء تلك التي انتقدتها أو اتبعت نهجها، لذلك يقول وايتهد: "إن التوصيف الأفضل للتقاليد الفلسفية الأوروبية هو أنها تتكون من سلسلة من الهوامش على أفلاطون"[22]

عندما شرع أفلاطون في البناء التصوري لمدينته المثالية اتجه إلى النموذج الاسبرطي واتخذه نموذجا له. لكن دون أن يقلده تماما، فقد كان منتقدا له في نفس الوقت. وقد وضع أفلاطون في مقابل روح الاستقلال والنزعة الفردية المتطرفة التي تميزت بها الحياة اليونانية، تصوره عن دولة قوية متجانسة وقائمة على مبادئ تسلطية.[23] ولذلك تتم رؤية أفلاطون على أنه أب الجماعية في الغرب والداعي الأول إلى الدولة المطلقة والمثل الشمولية.[24] ومن هؤلاء كارل بوبر، فهو يخلص إلى أن أفلاطون عدو للمجتمع المفتوح ويريد القضاء على كل ما هو خاص وفردي.[25] لذلك قال أوين G.E.L. Owen أن تلامذة أفلاطون قد أصبحوا دكتاتوريين.[26] بل هو مؤسس الرايخ الثالث بفلسفته.[27]

---

[22] – Alfred North Whitehead, Process and Reality: An Essay in Cosmology, Free Press, New York, P 198.

[23] – ماريا لويزا برنيري، المدينة الفاضلة عبر التاريخ، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص 27.

[24] – Leonard Peikoff, The Cause of Hitler's Germany, The Penguin Group, New York, 2014, pp 22-24.

[25] – Yves Charbit, Translated from the French by Arundhati Virmani, La Cité platonicienne : histoire et utopie, Population 2002/2 (Vol.57) , p. 231.

[26] – Mellisa Lane, Plato's Progeny , An imprint of Bloomsbury Publishing Pic, London, 2001, p 97.

[27] – Johann Chapoutot, Greeks, Romans, Germans: How the Nazis Usurped Europe's Classical Past, University of California Press, Oakland,2016, p. 195.

في المقابل، يرى البعض أن قول أفلاطون في كون سعادة الفرد تعتمد على سعادة الكل، لا يعني مطلقا اضطهادًا تامًا لكل مواطن: بل بالأحرى تحقيق توازن متناغم، وفقًا للمعيار العادل، لصالح الأفراد والمدينة بأكملها. لذلك سيكون أفلاطون أقل "شمولية" مما يُزعم أحيانًا.[28] وربما يقترب رأي لو ستروس من هذا الرأي.[29]

مهما يكن من أمر، فقد كانت الفترة التي كتب في أفلاطون "الجمهورية" فترة تدهور في التاريخ اليوناني. فقد انتهت الحرب البلوبونيزية (431-404 ق.م) -وهي الحرب الأهلية بين أثينا وأسبرطة في المورة- بالهزيمة الساحقة لأثينا، وضعفت المدن المستقلة التي شاركت فيها بتأثير الصراع الطويل والمنازعات الداخلية. وقد أدى بها التفكك إلى أن تصبح عرضة للغزو الأجنبي، وسمح لدولة أسبرطة العسكرية والتسلطية أن تنتصر عليها. إذ أن الظاهرة السياسية التي ميزت بلاد اليونان عبر العصور هي قيام مجموعة من المدن المستقلة استقلالا تاما.[30]

لفهم موضوع المدينة عند أفلاطون، لا بد من ربطها بالميتافيزيقا المثالية، في التغير والثبات، إذ أن العالم عنده له بعدين، الأول متعلق بالصور والمثال الكلي والبعد الآخر هو عالم الحس الجزئي المادي، الحسي هو عالم متغير إلا أنه يحاكي العالم الثابت، أو هو اسقاط له، وكلما اشتد قرب العالم المتغير إلى العالم الثابت كان أكثر كمالا.

---

[28] - G. Cornelli & F. L. Lisi (eds.), Plato and the City, « Collegium Politicum, Contributions to Classical Political Thought », vol. 4, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2010, 146 p.

[29] - Leo Strauss and Joseph Cropesy,, History of Polictical Philosophy, University of Chcago Press, Chicago, 3rd Idition, P P 35- 36.

[30]- تشارلز اللكسندر رونبسون، أثينا في عهد بركليس، ترجمة: أنيس فريحة، مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، لبنان، ص 21.

تتضمّن هذه الميتافيزيقا تبعات مهمة، فنظرًا لأن الأفراد هم مجرد أمثلة خاصة "للإنسان" الكلي، فهم ليسوا حقيقيين إذ ما هو حقيقي عن الإنسان هو فقط الشكل الذي يتشاركون فيه ويعكسونه. بالنسبة للأفلاطونية فاستقلالية الأفراد وَهْمٌ. كل الرجال الذين يبدون فُرادى هم في الحقيقة هم نفس الشكل، وفي تجليات وتمظهرات مختلفة. وبالتالي، فإن كل الناس يشكلون في النهاية وحدة واحدة، ولا يوجد إنسان أرضي هو كيان مستقل – تمامًا كما لو انعكس الإنسان في مرآة متعددة الأوجه، فإن الانعكاسات العديدة لن تكون كيانات مستقلة.[31]

من جانب آخر، فإن العدالة موجودة على شكل صورة مثال، فهي تضل ثابتة لا تتغيّر، كان أفلاطون بهذا يريد أن يُبيّن أن للأخلاق والسياسة أساسا راسخا مستقلا استقلالا كليا عن تنوع الآراء والتقاليد الإنسانية، فنظرية المثل تؤمّن أساسا صحيحا بشكل كلي ومطلق للمعايير والقيم الأخلاقية السياسية.

من هنا، يمكن أن نعود لما أشرنا إليه سابقا، في كونه أفلاطون مؤسسا للاستبداد، كيف ذلك؟ وفقًا لأفلاطون، عندما يجتمع الرجال في المجتمع فإن وحدة الواقع ومعيار القيمة هي "المجتمع ككل". لذلك يجب على كل إنسان أن يسعى، بقدر ما يستطيع، لمحو فرديته (رغباته الشخصية، وطموحاته، وما إلى ذلك) والاندماج في المجتمع، ليصبح واحداً معه ويعيش فقط لخدمة رفاهيته. من وجهة النظر هذه، فإن المجموعة ليست تجميعًا، بل كيانًا. يُنظر إلى المجتمع (الدولة) على أنه كائن حي (وهذا ما يسمى بـ "النظرية العضوية للدولة")، ويصبح الفرد مجرد خلية من جسد هذا الكائن الحي، مع عدم وجود حقوق أو امتيازات أكثر من الانتماء إلى أي من هذا القبيل.[32]

---

[31] – Leonard Peikoff, The Cause of Hitler's Germany, P 23.

[32] – Leonard Peikoff, P 23.

من هذا الجانب، يجادل كارل بوبر أن أفلاطون يؤسس لبرنامجه السياسي من خلال هذه الفلسفة الميتافيزيقية، عبر الصياغة المثالية: أوقفوا كل تغير سياسي، فالتغير شر، والثبات مقدس.[33] كما ينبغي على الدولة أو المدينة أن تكون صورة مطابقة لمثالها، من خلال العودة إلى الطبيعة، أي العودة إلى الدولة الأصيلة لأجدادنا والنظام الأبوي القبلي.

المدينة:

حاول أفلاطون أن يبني مدينته على أساس العدالة. كما قرر أن مدينته المثالية تضم 5.040 مواطن[34]، وهذا طبقا لمقياس الهيليني العادي.[35] وهذا العدد مبرر بحقيقة أنه يسمح بعدد كبير من المقسومات (يحدد تسعة وخمسين). إنه قابل للقسمة على جميع الأرقام بين واحد واثني عشر، وبالتالي يسمح بتوليفات متعددة. علاوة على ذلك، يبحث أفلاطون عن رقم مقبول أيضًا وقبل كل شيء من حيث الأرض المتاحة.[36]

يشير أفلاطون في كتبه (كتاب الجمهورية مقسم إلى عشرة كتب) إلى أن هذه المدينة المثالية لا وجود لها في الواقع ولا سبق لها أن وجدت خلال التاريخ ولذا لابد من أن تؤسس بالتنظير والتخييل.[37]

وبالنسبة لماريو فيجيتي فإن أفلاطون يحاول في "الجمهورية" أن يجيب عن سؤالين اثنين هما: ما الذي يجب على الفلسفة أن تفعله من أجل المدينة؟ وما الذي يجب على

---

[33]– كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداؤه، ترجمة: حسام نايل، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2015، 147.

[34]– أفلاطون، القوانين، ترجمة: محمد حسن ظاظا، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1986، ص 251.

[35]– هـ. د . كيتو، الإغريق، ترجمة: محمد صقر خفاجة، دار الفكر العربي،1962، ص 80.

[36] – Yves Charbit, La Cité platonicienne P 231.

[37]– الطيب بوعزة، موجز الجمهورية، https://mana.net/10446.

المدينة أن تفعله من أجل الفلسفة؟".[38] فيما يرى كارل بوبر أن الموضوع الرئيسي لمحاور الجمهورية هو "العدالة" في الدولة والرد على النزعة المساواتية والإنسانية الجديدة.[39] في اللغة اليونانية كلمة "جمهورية" لا تعني بلدا بل تعني الآداب والأخلاق، فكتاب الجمهورية هو جواب وإثبات أفلاطون على السؤال: "أيهما أفضل، أن تكون عادلا أم ظالما".[40] مع هذا هناك من يعتقد أن هذه القراءات كلها باطلة، لأنها تفترض الفصل بين "الأخلاق" و "السياسة"، لذلك فإن ما يشغل أفلاطون ليس الدولة بل الإنسان، ولا المدينة من حيث هي كذلك بل المدينة العادلة، أي المدينة التي يمكن أن يعيش فيها إنسان عادل –كسقراط– دون خوف.[41]

بالنسبة لأفلاطون فإن "العدالة في المدينة"، كما أن "العدالة في الفرد"، هما نفس الشيء. لذلك يفتتح القول في « الجمهورية » بالرد على السوفسطائيين والبرهنة على أن العدالة قائمة على الطبيعة، لا على العرف، وهذا ما يسميه بوبر بالنزعة الطبيعية[42]. وغرضه أن يبني مدينته على أساس من العدالة متين. فهو يعرّف العدالة أو العادل كما يرى كارل بوبر على أنه مرادف لـ"ذلك الذي يكون في مصلحة المدينة الفاضلة"، وفي نفس الوقت يتساءل بوبر عن الأمر الذي يكون في مصلحة المدينة الفاضلة؟ ويجيب "أن نبطل كل تغيّر بتكريس انقسام طبقي قوي، حكم طبقي".[43]

---

[38]– الطيب بوعزة، موجز الجمهورية، المرجع السابق.

[39]– كارل بوبر، مرجع سابق، ص ص 153-160.

[40]– أحمد المنياوي، جمهورية أفلاطون، دار الكتاب العربي، دمشق، الطبعة الأولى، 2010، ص 27.

[41]– ألكسندر كواريع، مدخل لقراءة أفلاطون، ترجمة: عبد المجيد أبو النجا، الدار المصرية للتأليف والترجمة، لإسكندرية، 2001، ص 131.

[42]– كارل بوبر مرجع سابق، ص 147.

[43]– المرجع نفسه، ص 152.

ينظر أفلاطون في الاجتماع فيقرر أنه ظاهرة طبيعية ناشئة من تعدد حاجات الفرد وعجزه عن قضائها وحده، تألف الناس أولًا جماعات صغيرة تعاونت على توفير المأكل والمسكن والملبس، ثم تزايد العدد حتى ألفوا مدينة، فلم تستطع أن تكفي نفسها بنفسها، فلجأت للتجارة والملاحة، هذه المدينة الأولى مدينة الفطرة، ليس لها من حاجات إلا الضرورية وهي قليلة ترضيها بلا عناء، يقنع أهلها بالشعير والقمح والخضر والثمار والخمر الخفيفة فيعيشون عيشة سليمة ويعمرون، لا يعرفون الفاقة ولا الحرب[44].

فأفلاطون يجادل في أن الدولة تنشأ عن عجز الفرد عن الاكتفاء بذاته، وحاجته إلى الأشياء لا حصر لها، (وهذا مخالف لفكرة هوبز ولوك عن العقد الاجتماعي). فما دامت حاجاتنا عديدة، ومادام من الضروري وجود أشخاص عديدين للوفاء بها، فإن المرء يستعين بشخص آخر من أجل غرض من أغراضه، وبغيره من أجل تحقيق غرض آخر، وهكذا. وعندما يتجمع أولئك الشركاء في إقليم واحد نسمي مجموع السكان دولة.[45]

إن هناك تشابها بين المدينة والنفس الإنسانية، إذ أن للمدينة ثلاث وظائف: **الإدارة** و**الدفاع** و**الإنتاج**، تقابل قوى النفس الثلاث: **الناطقة** و**الغضبية** و**الشهوانية**، وهذه الوظائف متباينة، فلا يمكن أن تتركب المدينة من أفراد متساوين متشابهين، وإنما يجب أن تتركب من طبقات متفاوتة لكل منها وظيفة وكفاية خاصة لهذه الوظيفة، وأن يؤلف مجموعها وحدة تشبه وحدة النفس في قواها الثلاث، فترتب الطبقات فيما بينها كترتب القوى النفسية والفضائل الخلقية وإلا توزعت الجهود وبذلت اتفاقًا وفات الناس الغرض من الاجتماع، هذه الطبقات الثلاث هي: الحكام والجند والشعب، والطبقتان الأولى والثانية حراس المدينة.[46]

---

[44]– يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2014، ص 123.

[45]– أفلاطون، الجمهورية، ترجمة : حنا خباز، المطبعة العصرية، مصر، الطبعة الثالثة، ص 233.

[46] – يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 123.

إن هذا التقسيم أشمل لأنه ينطبق على جميع سكان المدينة، وخلاصة هذا التقسيم ينص على أن الزراعة هي المهنة الخاصة بالعبيد، والتجارة والصناعة بطبقة الأحرار غير المواطنين أما جميع الوظائف السياسية فهي امتياز لأولياء الأمور دون غيرهم.

ويماثل أفلاطون سكان المدينة بالمعادن المختلفة، **النحاس** وهو عامة الشعب، و**الفضة** طبقة الحراس، و**الذهب** هم الملوك والفلاسفة، فهذه طبقات وليست طوائف.

إن الدافع إلى التجمع وتأسيس مدن هو عجز البشر عن سد حاجاتهم إذا ما عاشوا منفردين. ولذا يجتمعون ليتقاسموا العمل، بحيث يتخصص كل فرد في مهنة محددة. وهكذا يتخصص البعض في الحرف والمهن وآخرون في الزارعة، بينما يتخصص البعض في الدفاع عن المدينة وحمايتها. وكل وظيفة من هذه الوظائف تتطلب تربية خاصة تمكن المتعلم من أداء دوره في العيش الجمعي.[47]

هذه هي المدينة التي تقتصر على الضروريات (وصفها جلوكون أنها مدينة الخنازير) ويمكن أن تستحيل إلى مدينة مترفة تشتمل على الكماليات والضروريات، إذا توفرت فيها وسائل الرفاهية من مفروشات وذهب ومواد ثمينة، وزخارف وحلي، وفنانين وشعراء، وخدام مزينين، وطباخين وجزارين، وأطباء ومهندسين.[48] وتتوسع الدولة من خلال الاعتداء على أراض الجيران في وقت الحاجة.[49]

ثم لابد للمدينة أيضًا من أن تحرص على استدخال الرياضة البدنية والمهارات العسكرية ضمن برنامجها التربوي، لتربية النشء وتأهيله لأداء دوره. والقصد من هذه التربية هو الصحة البدنية. وهذا يتطلب انتقاءً طبيعيًا؛ لأن ضعاف البنية من الأطفال وبال على

---

[47] – أفلاطون، الجمهورية، ترجمة : حنا خباز، مرجع سابق، ص 40.

[48]– المرجع نفسه، ص 238–239.

[49]– المرجع نفسه، ص 239.

المدينة ولا حاجة لها بهم. وكما أن القاضي يحكم بالإعدام على المجرمين ذوي النفوس الشريرة، فإنه "لا مانع من أن نترك ذوي الأجساد السقيمة يموتون".[50]

إن التعليم عند أفلاطون مهم في المدينة، وهو منقسم إلى شعبتين: الموسيقى والألعاب، ولكل من هاتين الكلمتين معنى أوسع من معناها كما نفهمه اليوم، فالموسيقى تشمل كل شيء في عالم الفنون، والألعاب الرياضية معناها ما يتعلق بتدريب البدن وصلاحيته، فالموسيقى تعني اليوم الثقافة، والألعاب الرياضية أوسع مما نسميه اليوم بتمرينات بدنية.[51]

إن فائدة الثقافة تكمن في أعداد السادة المهذبين، والتعليم يُعنى بغرس صفات الرصانة وحسن الخلق والذوق والشجاعة، إذا لا بد من وجود رقابة على ما يطالعه الشبان، وما يصتون إليه من موسيقى. بل حتى الأمهات لا يُسمح لهن بأن يقصصن قصصا إلا تلك التي اعتمدتها السلطة.[52] فالدولة بهذا هي المسؤولة عن التعليم.[53] كما يجب تدريب الشبان

---

[50]– أفلاطون، الجمهورية، المرجع نفسه، ص 46.

[51]– برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة: زكي نجيب محمود، ج1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2010، ص 195.

[52]– المرجع نفسه، ص 191.

[53]– لهذا السبب دعا روبسبير إلى قيام الدولة بتربية الأطفال. وهذا له تبعات مهلكة. فهتلر – الذي فهم أهمية الفوز بقلوب وعقول الشباب – قال ذات مرة: "عندما يقول أحد الخصوم" لن أقف إلى جانبك"، أقول بهدوء، "ابنك ملك لنا بالفعل ... سوف تتنازل عنه. ومع ذلك، فإن أحفادك يقفون الآن في المعسكر الجديد. وفي وقت قصير لن يعرفوا شيئًا سوى هذا المجتمع الجديد". كما لاحظ وودرو ويلسون بصراحة أن المهمة الأساسية للمعلم هي جعل الأطفال على عكس والديهم قدر الإمكان. صرحت شارلوت بيركنز جيلمان بذلك بشكل صارخ: لا يوجد أمل على الأرض اليوم .. ، أكثر إشراقا من هذا الفكر الجديد عن الطفل ... الاعتراف بـ "الطفل" ، والأطفال كطبقة ، والأطفال كمواطنين يتمتعون بحقوق يجب التكفل بها فقط من طرف الدولة؛ بدلاً من موقفنا السابق تجاههم من الملكية الشخصية المطلقة [أي ، ملكية الوالدين] – الطغيان المطلق ... للمنزل الخاص"

على درجة شديدة من العنف، ولا يأكلوا سمكا أو لحما غير الشواء، ولا يليق لهم أن تقع أعينهم على قبح أو رذيلة، ولا يشهد الصغار الحرب إلا بعد اكتمال نموهم.[54]

إن الأدوار متنوعة، إذ كما سلف التوكيد، أن البشر ما تجمعوا في مدن إلا لأنهم عاجزون عن سد جميع الحاجات. وهكذا لابد للمدينة من توزيع دقيق للمهام والوظائف، بحيث تكون هناك فئة تختص بالحكم، وأخرى تختص بالدفاع، وفئة ثالثة تختص بإنتاج المنافع المادية (فلاحين وصنّاع). أما فئة الحكام وفئة الجنود فلا يجب أن يتملكوا ملكيات خاصة، بل تمنحهم المدينة حاجاتهم ليتفرغوا لأداء دورهم القيادي.

وبالنسبة للعائلة، نجد أن أفلاطون شيوعي، يطبق الشيوعية على الأسرة، فللأصدقاء أن يشتركوا في كل شيء بما في ذلك النساء والأبناء، مع اعترافه أن ذلك قد يسبب مشاكل، إلا أنها يمكن التغلب عليها، وللنساء الحق بالمساواة بالرجال في كل شيء، فبما في ذلك التعليم والحكم والحرب.[55]

ونرى أن أفلاطون في تنظيره للمدينة الفاضلة، يضبط العدد الملائم للمتزوجين للحراس، للمحافظة على ثبات عدد السكان، وبما يتناسب مع إنتاج نسل قويم، ويكون الهم هو أن ينسل خير الرجال أكبر عدد من الأبناء على ألا يعرف هؤلاء الأبناء أباءهم. أما الأبناء خارج الزواج الذي تقره الدولة فهو نتاج سفاح.[56]

إن نمو المدن يجر سكان المدينة إلى التجمع في طبقات اجتماعية، فقد تنمو فيما بينها علاقات تعاون لصالح الجماعة، وقد تنحط وتؤدي بشكل خطر إلى العداوة. ومن هنا

---

[54]– برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية ، ص 193.

[55]– المرجع نفسه، ص 194.

[56]– المرجع نفسه، ص 195.

كانت الحاجة إلى الحكومة، وتتمثل وظائفها في: وظيفة الانتاج، وظيفة الدفاع عن النظام في الخارج والداخل، وظيفة الحكم والإدارة.[57]

من هنا نفهم ربط أفلاطون المدينة أو الجمهورية بالعدالة، كما نفهم العدالة نفسها عنده، إذ يقول: "إذا اقتصرت كل من الطوائف الثلاث: الصناع والمحاربين والحكام على مجالها الخاص، وتولت كل منها العمل الذي يلائمها في الدولة، فهذا... هو العدل، وهو ما يجعل الدولة عادلة". "إذا تقيّد كل منهم بعمله الخاص المنوط به، معرضا عما لا يعنيه، في دوائر الصناعة والحرب والحكم، فذلك التصرف عدالة، وبه تكون المدينة عادلة".[58]

ويورد كارل بوبر في كتابه ثلاث مطالب رئيسية للعدالة[59] في المدينة تتمثل في:

1-مبدأ الامتياز الطبيعي. (الحقوق الطبيعية)

2-المبدأ العالم للكلية أو الجماعية.

3-المبدأ الذي يدعو إلى أنه ينبغي أن تكون مهمة وهدف الفرد المحافظة على، وتقوية، استقرار الدولة.

هكذا يقدم أفلاطون تعريف مفهوم العدالة بوصفها التزامًا وتنفيذًا لما تقتضيه الطبيعة. ومن ثم فالتقسيم الطبقي نظام طبيعي لا يجوز التلاعب به إن أردنا الانتظام السليم للمدينة. ولذا نفهم سبب نقده للنظام الديموقراطي؛ إذ يعتقد أنه مناف للطبيعة البشرية؛ حيث أن البشر بحكم تكوينهم الطبيعي متفاوتون في القدرات والطبائع، فمنهم من لا يليق به إلا أن يحكم، ومنهم من خلق للجندية وحماية المدينة، ومنهم من هو مؤهل للعمل اليدوي.

---

[57] – قاستوت مير، أفلاطون، ترجمة: بشارة صارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص 81.

[58]– أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، ص 101.

[59]– كارل بوبر، مرجع سابق، ص 160.

انطلاقا مما سبق، يذهب أفلاطون إلى وضع تعريف عن المدينة المثالية. فإذا كان لها أبدا أن تكون، ستدين بامتيازها لحكمة حاكمها الفيلسوف.[60] فيجب أن تكون عادلة، أي يجب أن تقدم ترتيبا داخليا ناتجا عن التوازن والانسجام بين مختلف طبقاتها، وتخضع هذه العدالة لمجموعة من الشروط الضرورية، المثبتة كمبادئ، ويجب أن يكون الهدف من الحياة الاجتماعية خير الجماعة لا الفرد. يجب ثانيا، أن تتم كل طبقة، عملها أو وظيفتها الخاصة، بشكل كامل، ويجب تنظيم الانسجام الداخلي من خلال العودة إلى النظام "الكوزمي"، فلا يوجد كمال ولا سعادة إن لم يكن الله "مقياس كل الأشياء".[61]

في وصف أفلاطون للجمهورية المثالية، يمكننا أن نرى أنه يبرز أهمية النظام السياسي في كل وقت.[62] فأفلاطون يبرز في عرضه للأنظمة السياسية في المدينة عدة أنماط من الحكم، فقد عاش أفلاطون في عصر المواجهة الشرسة بين الديمقراطية والاستبداد، وكان ينتقد كليهما.

طرح أفلاطون نظامًا ملكيًا مثاليًا، ويعتقد أن الدولة المدينة العادلة فقط التي يحكمها الملك الفلسفي هي المملكة المثالية الحقيقية. من أجل إقامة دولة مدينة عادلة، اقترح أفلاطون أن يصبح ملك الفلسفة مرشدًا عامًا للمعرفة والحكمة، وأن يتحمل مسؤولية تعليم وتوجيه الطبقات الأخرى. اعترف أفلاطون أنه صمم "دولة – مدينة مثالية لا يمكن العثور

---

[60]– داود روفائيل خشبة، أفلاطون، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2012، ص 212.

[61]– قاستوت مير، أفلاطون، مرجع سابق، ص 82,

[62] – Lu Yali, An Analysis of Plato's Political Thought, Advances in Economics, Business and Management Research,Vol 82, China 2019, P 416.

عليها على الأرض" وأن "هناك نموذجًا أوليًا لها في السماء، ويمكن لمن يريدون رؤيتها أن يجدوها في قلوبهم".[63]

إن أفلاطون لا يريد لدولته سوى السعادة والفضيلة، وهذه القيم لا تتحقق ما لم "يصبح الفلاسفة ملوكا في بلادهم، أو يصبح هؤلاء الذين يسميهم ملوكا وحكاما فلاسفة جادين متعمقين، وما لم تتجمع السلطة السياسية والفلسفية في فرد واحد"[64]، لذلك يربط المدينة بالفضيلة، وهذه الأخيرة ليست سوى "العمل الحق على أن يكون صادرا عن معرفة صحيحة بقيمة الحق"[65] وهذا لا يتوفر إلا عند الفيلسوف، فالمدن حسب أفلاطون لن تتخلص من الشرور، "حتى يكون الفلاسفة ملوكا في مدنهم، أو أن يمتلك ملوك وأمراء هذا العالم نفسية وسلطان الفلسفة، وان يلتقي سمو وحكمة العلوم السيّاسية في شخص واحد... إذا لم يتم كل ذلك فالمدن لن تملك الرّاحة من شرورها أبدا"[66]. وهكذا يصبح التمكين لحكم الفلاسفة هو النقطة المركزية في فلسفة أفلاطون السياسية، بل وفي مدينته الفاضلة.

وفي مقابل المدينة المثالية قسّم أفلاطون المدن غير المثالية إلى أربعة فئات، التيموقراطية، أو مدينة الشجاعة والمجد، وتليها الأوليجاركية، أو مدينة المال والجشع، ثم

---

[63] – Wang Bei. A New Analysis of Plato's political philosophy , political Studies, 2003. P 9.

[64]– ليو شتراوس، تاريخ الفلسفة السياسية، الجزء 1، ترجمة: محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005، ص 98.

[65]– عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983، ص 204.

[66]– أفلاطون، المحاورات الكاملة، مجلد1، الجمهورية، ترجمة: شوقي داوود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ص 262.

الديموقراطية، أو مدينة الفوضى والحرية المطلقة، وأخيرا الطغيان، أو المدينة الفاسدة تماما، مدينة الخوف والجريمة.[67]

فنخلص إلى أن أفلاطون من خلال تقسيمه هذا، يوجِد نوعين من المدينة، مدينة يحكمها العقل، والمدينة التي تحكمها الشهوة، تتوسطها أشكال ثلاثة تسبب جميعا انحلالها تدريجيا متزايدا في الترتيب الطبيعي للنظام الداخلي، وسريانه سريعا للعدوى في قوى النفس السامية بواسطة سلطاتها الدنيئة والرجال الذين يمثلون هذه السلطات.

ثانيا: أرسطو:

ولد أرسطو عام 384/385 ق.م. في إستاجيرا، وهي مدينة صغيرة من مدن شبه جزيرة خالقيديا. مات في عمر الثانية والستين في إحدى جزر بحر إيجه. شهد في وقت رجولته الصراع السياسي الذي انتهى بتقلد النظام الملكي في مقدونا سلطة القوة السائدة في اليونان، كما شهدت أيامه الأخيرة حملات تلميذه الإسكندر الأكبر لتي أطاحت بالإمبراطورية الفارسية وحملت الثقافة اليونانية حتى ضفاف نهر جمنا في الهند.

كانت دولة المدينة الكلاسيكية Polis هي حجر الزاوية في سياسة أرسطو، ولقد اشتقت كلمة السياسة Politics من كلمة Polis وكذلك المصطلح الذي يعني المواطن Polites.[68] لا بد من التوضيح أن كلمة Polis كما هي في الاستعمال الأرسطي، لا يمكن

---

[67]– ألكسندر كواريه، مدخل لقراءة أفلاطون، مرجع سابق، ص 122.

[68]– روبرت ودفين، وجودى جروفس، أرسطو، ترجمة : إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2005، ص 142.

مقابلتها، أو ترجمتها بكلمة دولة (Staat=état)، دون أن نسيء إلى مضمون العلم السياسي كما قصده أرسطو.[69]

وينبغي أن نعرف أنه في اليونان في زمن أرسطو، كانت الكيانات السياسية المهمة هي المدن، التي كانت تسيطر على المناطق المحيطة التي تم زراعتها. من المهم أن نتذكر أن المدينة لم تكن تابعة لدولة أو أمة، بالطريقة التي هي عليها المدن اليوم؛ كانت ذات سيادة على المنطقة التي تسيطر عليها.[70]

إن أرسطو كان مخالفا لأستاذه أفلاطون، إذ يرى أن مدينة هذا الأخير غير قابلة للتطبيق، بل غير إنسانية، فبدلا من ذلك يفرض نظاما سياسيا دقيقا محددا، يُظهر بجلاء قصده بأن يعرض الشروط العامة التي تؤدي إلى حسن سير عمل المدينة، ويسعى كذلك إلى إقامة مدينة سعيدة لا فقط مدينة عادلة على غرار أفلاطون.[71]

بالنسبة لأرسطو، فإن أفضل خير وأعلى سلطة على الإطلاق هو فضيلة المواطنين وسعادتهم، والغرض من المدينة هو تمكين المواطنين من تحقيق هذه الفضيلة والسعادة. عند الحديث عن المدينة المثالية، قال: "تكون المدينة فاضلة، من خلال مواطنيها، والسعي المشترك إلى الفضيلة هو ما يجعل المدينة مدينة". ولهذا فلا "غرابة أن نجد رؤية أرسطو

---

[69] – جورج كتورة، السياسية عند أرسطو، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1987، ص 25.

[70] – Edward Clayton : https://iep.utm.edu/aris-pol/#SH7a

[71]– جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية من اليونان إلى العصر الوسيط، ترجمة: ناجي الدراوشة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، سوريا، ط1، 2010، ص 65.

تميل إلى التوحيد بين علم السياسة والفلسفة الأخلاقية، ووحدة بين هذين العلمين وعلم الفقه القانوني، لأن الشريعة الأخلاقية للدولة هي نفسها القانون أو الصواب".[72]

تعريف المدينة عند أرسطو:

يبدأ أرسطو في حديثه عن الدولة–المدينة ببديهة كون كل دولة هي اجتماع وكل اجتماع لا يتألف إلا لخير مادام الناس أيا ما كانوا لا يعملون شيئا إلا وهم يقصدون بذلك الخير، فبين إذا أن كل الاجتماعات ترمي إلى الخير، وأهم الخيرات يجب أن يكون أهم الاجتماعات، وهذا ما يُسمى بالضبط الدولة أو الاجتماع السياسي.[73]

تشير المدينة عند أرسطو إلى نمط الجماعات المدينية التي نشأت على شاطئ البحر المتوسط، والتي امتازت بالقدرة على إقامة علاقات مع مواطنين في الخارج، بمعنى آخر إنها عبارة عن الجماعة المنظمة من مواطني مدينة ما مع ما يتعلق بها من أراض. بذلك تختلف عن المدينة بمعنى مكان السكان فقط. في بادئ الأمر ربما أشارت الكلمة Polis إلى مركز الحكم الطبيعي، القلعة المحصنة، والتي على أطرافها تقوم المدينة بمعنى مكان السكن. في القرن الخامس أو الرابع قبل الميلاد صارت كلمة المدينة تعني مركز القوة وما يتعلق به من مضامين، هذا الوقت الذي صارت تعني فيه الكلمة معاملات الجماعة المنظمة مع الخارج، أما حين تكون المعاملات موجهة في إطار تنظيم المسائل الداخلية فقد استخدم اليونانيون كلمة Somos ومعناها الشعب.[74]

---

[72]– ارنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة: لويس إسكندر، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1966، ص 20.

[73]– أرسطو، السياسة، ص 95.

[74]– جورج كتورة، السياسية عند أرسطو، المرجع السابق، ص 25.

فالمدينة تعني إذا الجماعات المنظمة من المواطنين، والمواطن من كان له وعليه واجب المشاركة في مسائل المدينة كما له حق الاشتراك في السلطة الاستشارية وفي السلطة القضائية.[75]

كانت المدينة منطقة متحضرة تحيط بها مستوطنات ومنطقة زراعية بعيدة عن الساحل، وهي تكفي نفسها بالضروريات، مستقلة ذاتيا وحريصة على استقلالها، وهي صورة طبيعية لأنها تطورت من الأسرة، ومن أكثر صور العلاقات الإنسانية أساسية وأصالة.

كما نلاحظ ربطه المدينة بالدستور، إذ أن الإنسان، بنظر أرسطو، حيوان سياسي، وهو يتميز عن الحيوانات الأخرى بانتمائه إلى دولة – مدينة unepolis. وهذه المدينة، ثمرة الحضارة، هي نهاية التجمعات البشرية. ومن جهة أخرى، « فالمدينة » la Cite، بنظره، هي « الدستور » la Constitution: وإن « الدستور » يخلق « الدولة » إلى درجة أنه إذا تغير الدستور، فإنه يمكن التساؤل ما إذا كانت الدولة بقيت هي هي.[76]

انطلق أرسطو في دراسته للمدينة والدولة من الأخلاق، فإذا كانت الفضيلة تتعلق بفرد فالسياسة تتعلق بجماعة. وأرسطو يرى أن الإنسان مدني بالطبع يميل لعيش في جماعة مع أفراد من جنسه ونوعه، أما الذي يبقى متوحشا بحكم النظام لا بحكم المصادفة هو على التحقيق إنسان ساقط أو إنسان أسمى من النوع الإنساني.[77] وذلك لا بسبب تحصيل الرزق وحسب بل ليتمتع كذلك بما يوفره القانون والعدالة ولأجل تحصيل التربية الفاضلة. وتمثل الدولة في هذا المجتمع الشكل الأمثل ولا غاية خاصة لها سوى رعاية القانون والسهر على

---

[75]– جورج كتورة مرجع سابق، ص 25.

[76]– جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية من اليونان إلى العصر الوسيط، مرجع سابق، ص 60.

[77] – أرسطو، السياسة، مرجع سابق، ص 99.

تنفيذه، من أجل تحقيق سعادة الفرد. فالدولة بهذا المفهوم مهمة من ناحية اجتماعية، ذلك للوظيفة التي تؤديها، إلا أن أرسطو قد درس المجتمع من أصغر خلاياه، وهي الأسرة.[78]

فالأسرة هي أسبق الجماعات للوجود، ومنها تكونت الجماعات الأخرى كالقرية أولا التي اتحدت من أجل تحصيل المعاش وتكميل السعادة فتكونت من القرية أو مجموعها المدينة. فيمكن تسمية القرية على أنها المستعمرة الطبيعية للعائلة، واجتماع عدة قرى يؤلف دولة إذا بلغت كفايتها حد الإطلاق.[79]

والمدينة هي الشكل الأمثل إذ أن توسع المدن يؤدي إلى قيام الامبراطوريات التي تقضي على بعضها بالتطاحن التجاري والصراع على احتكار أمور الصناعة والتجارة.

[الدافع الطبيعي] (زوج وزوجة) ثم **أسرة** ثم **عائلات** ثم **قرية** ثم **تخصص في المهام** ثم **المدينة (الدولة).**

وبعد حديثه عن الأسرة، يتحدث أيضا عن الرق، لأن العبيد كانوا في العصور القديمة دائما جزءا من الأسرة، فالرق أمر ضروري ونظام صحيح، على أن يكون العبد بطبيعته أدنى مرتبة من سيده.[80]

وعلى ذلك، فعلى الرغم من أن أصل "الاقتصاد السياسي" هو الوحدة المنزلية، لكنها هي وحدها غير قادرة على تلبية احتياجاتنا، فمطلوب المجهود التعاوني بين عدد ضخم من الناس لبناء أنظمة الري، والدفاع ضد العدو وما إلى ذلك... ومن هنا كانت القرية تطورا طبيعيا أبعد للأسرة، وكان التطور الأخير الذي يلبي حاجات أعظم هو المدينة Polis

---

[78]- جورج كتورة، مرجع سابق، ص 7.

[79]- أرسطو، السياسة، مرجع سابق، ص 98.

[80]- المرجع نفسه، ص 101.

نفسها، أعني دولة المدينة، ومبدأ العمل هنا هو الاكتفاء الذاتي Autarky من Auto "ذات" و Arkeo أي اكتفاء فهو اكتفاء ذاتي.[81]

إن المدينة عند أرسطو هي الشكل الأمثل للاجتماع البشري. فلا يمكن للفرد أن يعيش منعزلا لوحده، فإذا كان هناك إنسان يعيش منفردا فهو إما وحش أو إله.[82] وفي هذا الاجتماع يكون العدل ضرورة اجتماعية لأن الحق هو قاعدة الاجتماع السياسي.[83]

ويتفق أرسطو مع أفلاطون في كون الكل أسبق على الجزء، بمعنى أن الدولة فوق العائلة وأسبق على الفرد، فإذا فسد الكل فسد الجزء بالضرورة.[84]

لا يرى أرسطو أن هنالك نظاما موحدا يمكن تطبيقه على المدينة. أي أنه لم ير أن المدينة يجب أن تخضع لتصور معين إذ لكل مدينة ظروفها ومطالبها الخاصة بها التي تختلف عن ظروف المدن الأخرى بحكم الظروف والاقتصاد والموقع والبيئة والعادات. إلا أن أرسطو كان مع ذلك مع النظام الدستوري الذي يرى توزيع القوى السياسية بين فئات المدينة الاجتماعية بحيث يتلائم ذلك مع حاجات الطبقات المختلفة. وذلك يتم بمنح المواطنين المتساويين، حقوقا متساوية كما يمنح غير المتساويين حقوقا غير متساوية، وربما قصد أرسطو بهؤلاء العبيد، والفروق التي تنشأ بين المواطنين سببها فروق الثورة والحرية الممنوحة لكل منهم.[85]

وقد ميز أرسطو بين الحكومة الجيدة والحكومة الفاسدة كما فعل أفلاطون واعتبر أفضل أشكال الحكومات هي الحكومة الملكية ثم الأرستقراطية والدستورية. أما الحكومات

---

[81]- روبرت ودفين، وجودى جروفس، أرسطو، مرجع سابق، ص 145.

[82]- أرسطو، السياسة، مرجع سابق، ص 100.

[83]- المرجع نفسه، ص 100.

[84]- المرجع نفسه، ص 100.

[85]- جورج كتورة، السياسة عند أرسطو، مرجع سابق، ص 8.

الأخرى كالديموقراطية والأولغارشية وحكومة الطغيان والفساد تنشأ عندما يتفوق أحد الأشخاص بفضل قدراته الخاصة ويتولى الحكم... والأرستقراطية هي امتياز بعض الأشخاص على مستواهم وتسلمهم زمام الحكم. أما الحكومة الدستورية فهي تساوي جميع الناس في مميزاتهم. وذلك لا يكون إلا في حالة واحدة هي تساوي جميع الأفراد في ميزاتهم العسكرية كما حدث ذلك في حكومة اسبرطة.[86]

شكل المدينة الأمثل حسب أرسطو:

يرى أرسطو وجوب توفر الشروط التالية ليتحقق بموجبها شكل الدولة الأمثل وبالتالي البقاء[87]:

1- عدد السكان: يجب ألا يزيد عدد سكانها على 100 ألف على التقريب. لأن العلاقات التي تجمع أبناء المدينة هي علاقات أخوة ومودة وصداقة ولكل ذلك حدود لا يمكن تجاوزها فإذا بلغ العدد حدا عاليا أصبح من المتعذر أن يتعرف الناس على بعضهم. فإذا انعدم التعارف تعذرت العلاقات الإنسانية وبالتالي تنهار المدينة. فإذا زاد عدد أفراد المدينة عن هذا الحد، أو حتى لا يزيد، يرى أرسطو وجوب تحدد النسل عن طريق الإجهاض وإعدام المشوهين والمعاقين.

2-مساحة المدينة: لا يفترض أرسطو مساحة معينة للمدينة بل يفترض أن تكون مستقلة بذاتها محصنة ضد الأعداء، ويتولى الحراس والجند حراستها باستمرار لصد أي عدوان خارجي، وأن تكون المدينة على البحر ليسهل تمويلها.

3-طوائف المدينة: تتألف المدينة حسب أرسطو من طوائف أساسية هي: الزراع، الصناع، التجار، الجند، الطبقة الفنية، الكهنة، الحكام والموظفين. وهذه الطوائف

---

[86]- جورج كتورة، السياسة عند أرسطو، المرجع نفسه، ص 8.

[87]- المرجع نفسه، ص ص 10-11.

تتميز عن بعضها البعض ولا تستطيع أي طائفة أن تلعب دور الطائفة الأخرى وإلا حصل تعد أو طغيان. وعلى كل فرد أن يقوم بعمله ضمن الفئة التي ينتمي إليها، ويرى أن على الدولة أن تتولى شؤون المواطنين من الناحتين الجسدية والخلقية.

المدينة في الفكر الاجتماعي الشرقي القديم

أولا: الفارابي:

إن الموضوع المركزي لكتابات الفارابي هو السياسة الفاضلة، أي النظام السياسي الذي يوجهه مبدأ تحقيق الكمال الإنساني أو الفضيلة، ولذلك تميزت كتاباته في هذا المجال بالأفلاطونية كما يناقش العديد من المفكرين[88]. بل إنه الطالب الوحيد الذي فهم الحقيقة الحاسمة لجمهورية أفلاطون.[89]

لكن رغم اتفاق الفارابي مع أفلاطون، إلا أنه يختلف معه في أمرين، أولهما: انخراط مدينته انخراطا مباشرا في "علم الكلام"، ثانيهما: إضافته النبي كرئيس مؤسس للمدينة الفاضلة، وعدم قصر هذه المهمة على الفيلسوف كما فعل أفلاطون.[90]

وللفارابي كتاب "عقائد الملة" يقارن فيها مدينة النبوة والمدينة الفاضلة الفلسفية، يرى فيه أن ما تعطيه الملة هو محاكيات لما في الفلسفة: ف"كما أن الفلسفة منها نظرية ومنها

---

[88] – Ishraq Ali and Mingli Qin , City and Soul in Plato and Alfarabi: An Explanation for the Differences Between Plato's and Alfarabi's Theory of City in Terms of Their Distinct Psychology , Axiomathes, Num 105, 2020 , p 92.

[89] – Leo strauss ,The Rebirth of Classical political rationalism, p.159.

[90]– ابن رشد، الضروري في السياسية، ترجمة عن العبرية: أحمد شحلان، مركز الوحدة العربية، ص 24.

عملية" كذلك الملة"، والشرائع الفاضلة كلها تحت الكليات في الفلسفة العملية، والآراء النظرية التي في الملة براهينها في الفلسفة النظرية، وتؤخذ في الملة بلا براهين"[91]

يتصور الفارابي العلم المدني[92] أو الإنساني بأنه بحث في الإنسان لجهة تميزه عن الموجودات الطبيعية الأخرى وعن الموجودات الإلهية. فالإنسان يسعى لتحقيق السعادة القصوى لأنها: "هي الخير المطلوب لذاته، وليست تطلب أصلا ولا في وقت من الأوقات ليُنال بها شيء آخر، وليس وراءها شيء آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها".[93]

يمكن تعريف المدينة الفاضلة بأنها "**المدينة التي يجتمع فيها البشر ويتعاونون من أجل أن يصبحوا فضلاء، ولكي يقوموا بالأفعال الجميلة وينالوا السعادة. وتتميز هذه المدينة بمعرفة كمال الإنسان الأقصى، وبالتمييز بين الجميل والخسيس، وبين الفضائل والرذائل، وبالجهد المدبّر للرؤساء والمواطنين لكي يعلّموا هذه الأشياء ويتعلموها، ولكي يطوروا الهيئات والملكات التي تنشأ عنها الأفعال الجميلة، المفيدة في نيل السعادة**".[94]

بالنسبة للفارابي، ليس بإمكان كل الناس تحقيق الفضيلة القصوى على قدم المساواة، فهناك من يستطيع تحقيق الفضائل المطلوبة، وأخرون فقط يستطيعون تحقيق درجة معينة من الكمال، وهذا يتأثر ومرتبط على نحو قاطع بنوع السياسة المدنية التي يعيشون في كنفها والتعليم الذي يتلقونه.

---

[91]– الفارابي، كتاب الملة، دار المشرق، بيروت، 1986، ص 47.

[92]– موضوع العلم المدني هو الأفعال الإرادية التي تصدر عنا، ومبدؤها الإرادة والاختيار، غايته العمل فقط.

[93]– أبو نصر محمد الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2013، ص ص 70، 71.

[94]– محسن مهدي، الفارابي وتأسيس المدينة الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 2009، ص 180.

وبرغم ذلك، يجب على كل مواطني المدينة الفاضلة أن يكون لديهم أفكار مشتركة حول العالم، والإنسان، والحياة المدنية. ولكنهم سوف يختلفون عن بعضهم البعض تبعا لميزة هذه المعرفة، وبالتالي، تبعا لنصيبهم من الكمال أو السعادة. ويمكن قسمتهم، بشكل عام، إلى الطبقات الثلاث الآتية[95]:

1- الحكماء، أو الفلاسفة، الذي يعرفون طبيعة الأشياء بواسطة الأدلة المبرهنة وبفضل بصائرهم الخاصة.
2- أتباع الحكماء، الذين يعرفون طبيعة الأشياء بواسطة البراهين التي يقدمها الفلاسفة، والذين يثقون بصيرة الفلاسفة ويصدقون حكمهم.
3- باقي المواطنين –الكثرة– الذين يعرفون الأشياء بالمثالات التي تحاكيها، بعضهم يعرفها بمثالات قريبة عنها، وبعضهم بمثالات أبعد، ولذلك تبعا لمرتبتهم كمواطنين. وعلى الرئيس أن ينظم تعليم المواطنين، ويعين لهم واجباتهم المتخصصة، وأن يقدم لهم شرائعهم، وأن يقودهم في حال الحرب، وينمي قدراتهم، ضمن التسلسل الهرمي، بحيث تتمكن كل طبقة من الحصول على كمالاتها وفقا لقدرتها. وبهذا تصل المدينة إلى كمالاتها وسعادتها.

إذا، السياسة الفاضلة هي نظام ملكي غير وراثي، أو هي نظام أرستقراطي، حيث يحكم الأفضل، في حين يقسم الباقي إلى مجموعات وفقا لمراتبهم، والمعيار الذي يحدد مرتبة المواطن هي ميزة الفضيلة المناسبة لقدرته، والتي يستطيع تنميتها من خلال مشاركته في المدينة وطاعته لشرائعها.

---

[95] – محسن مهدي، الفارابي وتأسيس المدينة الإسلامية، مرجع سابق، ص 180.

مضادات المدينة الفاضلة عند الفارابي[96]:

1-المدن الجاهلة: وهي المدن التي لم يتسن لأهلها فرصة اكتساب أي معرفة حول الموجودات الإلهية والطبيعية أو حول الكمال والسعادة، إذ يسعى مواطنو هذه المدن إلى الغايات الأدنى، سواء كانت خيرّة أم خسيسة، متناسين تماما السعادة الحقيقية. وتنقسم إلى جماعة مدن منها:

أ- المدينة الضرورية: ويقتصر أهلها على الضروري من المأكل والمشرب والمسكن والملبس..

ب- المدينة البدّالة: يقتصر أهلها على بلوغ اليسار والثروة، واليسار هو الغاية في الحياة.

ت- مدينة الخسة والسقوط: وهي التي يتمتع أهلها باللذة من المأكل والمشرب وبالجملة اللذة من المحسوس وإيثار الهزل واللعب.

ث- مدينة الكرامة: وهي التي يقصد أهلها التعاون من أجل أن يُذكروا ويُمدحوا ويصبحوا مشهورين بين الأمم.

ج- مدينة التغلب: وهي التي يقصد أهلها أن يكونوا قاهرين لغيرهم، وألا يقهرهم غيرهم.

ح- المدينة الجماعية: وهي التي يقصد أهلها أن يكونوا أحرارا، ويفعل كل منهم ما يشاء.

2-المدن الفاسقة: وهي المدن التي يمتلك أهلها معرفة بهذه الأشياء، ولكنهم لا يفعلون ما تتطلبه هذه الأشياء منهم، كما أن لديهم الآراء نفسها التي يمتلكها أهل المدينة الفاضلة، ولكن نزواتهم لا تخدم الجزء العاقل من نفوسهم، بل تبعدهم عنه وتجعلهم يسعون إلى الغايات الأدنى التي يسعى إليها أهل المدن الجاهلة.

---

[96]- محسن مهدي، الفارابي وتأسيس المدينة الإسلامية، مرجع سابق، ص 80.

3-المدينة المبدّلة: وهي التي كانت آراؤها وأفعالها في القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالها، غير أنها تبدلت فدخلت فيها آراء غير تلك، واستحالت أفعالها إلى غير تلك.

4-المدن الضّالة: وهي المدن التي اكتسب أهلها آراء كاذبة أو فاسدة حول هذه الأشياء، أي أراء تزعم أنها بخصوص الموجودات الإلهية والطبيعية والسعادة الحقيقية ولكنها غير ذلك في الواقع، فأهل هذه المدن لا يملكون المعرفة الحقة، كما أنهم يسعون إلى الغايات الأدنى مثل المدينة الجاهلة.

يشبه الفارابي المدينة الفاضلة بالبدن الحي الكامل، فأعضاء البدن الحي لا تتعاون لمجرد تحقيق غاية مشتركة، بل لها مراتب مختلفة، وكل عضو يكون كاملا عندما يؤدي وظيفته الخاصة (سواء كان خاضعا أو رئيسا)، وكلها مرؤوس من قبل أكثر الأعضاء كمالا. من هنا تخضع المدن لبعضها البعض، ونفس الأمر بالنسبة للأمم، تبعا لدرجة كمالها.[97] وبما أن البدن بناء متماسك الأعضاء، فكذلك يجب أن تكون المدينة.

وليست الأمة الفاضلة مجموعة من المدن التي ترأسها مدينة فاضلة أو كاملة، بل هي أمة "تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة"، وكذلك المعمورة الفاضلة، "إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة".

[97] – أبو نصر محمد الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مرجع سابق، ص 149.

ثانيا: ابن خلدون:

يعد عبد الرحمن بن خلدون من أبرز العلماء الذين عرفتهم الحضارة العربية الإسلامية على مر التاريخ إذْ يمكن عده أحد أعمدة التراث الفكري العربي، فقد كانت منجزاته في علم التاريخ وعلم الاجتماع علامة فارقة أضافت كثيراً من الإنجازات والأفكار الجديدة إلى الفكر العربي الإسلامي والفكر الإنساني بشكل عام في مختلف النواحي الاجتماعية والاقتصادية والعلمية، لا سيما السياسية منها، وبالضبط في نظريته في الدولة.

إن الدولة هي أساس الحضارة في فكر ابن خلدون، ومن هنا تكمن أهمية أرائه السياسية والاجتماعية، ومن خلال فهمنا للتاريخ السياسي لتشكل الدولة وآليات تطورها واستمرارها وصيرورتها إلى غاية أفولها، يمكننا أن نفهم القوانين التي يسير بمقتضاها التاريخ، ومن هنا تأتي ضرورة فهم نظرية ابن خلدون في الدولة، كما ان آراءه كانت من الأهمية بمكان نظرا لكونه رائدا في المجال السياسي والاجتماعي وعمق فهمه للأنظمة والظواهر الإنسانية.

يعتبر ابن خلدون مؤسس علم العمران، وكلمة "العمران" متحدرة من الجذر العربي: عمر، التي تعني السُكنى في مكان ما، ومعاشرة أحد ما، أو زراعة الأعرض، وعال بيتا، وجعله ميسورا، يزار كثيرا، وحدد إقامته. إن معنى العمران إذن، معقد جدا: فهو ينطلق من المفهوم الجغرافي والديموغرافي: الأرض المسكونة، إلى المعاشرة.[98]

وقد أشار ابن خلدون، بالتالي، إلى ما يفهمه بكلمة عمران فقال: "الحياة المتوحشة، وتلطيف الطبائع.. ومختلف أنواع الاستعلاء التي تحرزها شعوب على شعوب أخرى.. والمشاغل التي يكرس لها الناس أعمالهم وجهودهم" "والدين، والحضارة، والمنزل، والمنعة،

---

[98]– إيف لاكوست، العلامة ابن خلدون، ترجمة : ميشال سليمان، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 1982، ص 184.

وانخفاض وارتفاع عدد السكان، وتدنيه، والعلوم والفنون" وأخيرا كل ما يمكن أن تفعله طبيعة الأشياء في "طابع المجتمع".[99]

هكذا نجد بأن كلمة "عمران" عند ابن خلدون، تعني القضايا الديموغرافية والاقتصادية، كما تعني النشاطات الاجتماعية، والسياسية والثقافية، فالأمر إذن يتعلق بمجمل الظاهرات الإنسانية.[100]

يقسم ابن خلدون بين نوعين من الظاهرات، أو بالأحرى العمران إلى "عمران بدوي" و "عمران حضري"، ويعني بالأول الحياة في الصحراء والحياة البدوية، أما الثاني فقد فُهم على أنه حياة المدن، وبشكل أوسع حياة الحضريين.

يقول في مجال تقديمه أناسا ينتمون إلى "العمران البدوي": "**فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة، ومنهم من ينتحل على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدود إلخ... وهؤلاء.. تدعوهم الضرورة إلى البدو**".[101]

كما يقول فيما يتعلق بالمجال الجغرافي للعمران البدوي: "**ومن هذا العمران ما يكون بدويا، وهو الذي يكون في الضواحي وفي الجبال وفي الحلل المنتجعة في القفار.. ومنه ما يكون حضريا، وهو الذي بالأمصار والقرى والمدن... وقد قدمت العمران البدوي، لأنه سابق على جميعها كما نبين لك بعد**".[102]

وبشأن تقدم العمران البدوي على الحضري يقول: "**ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه، دعاهم ذلك إلى السكون**

---

[99] – ابن خلدون، المقدمة، ج1، دار الجيل، بيروت، ص 204.

[100]– أيف لاكوست، العلامة ابن خلدون، مرجع سابق، ص 185.

[101]– ابن خلدون، المقدمة، المرجع السابق، ص 210.

[102] – ابن خلدون، المقدمة ، ص ص 67– 68.

والدعة، وتعاونوا في الزائد على الضرورة، واستكثروا من الأقوات والملابس والتأنق فيها، وتوسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضر.. فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغة في التأنق.. هؤلاء هم الحضر".[103] لذلك فإن وجود البدو متقدم على وجود المدن والأمصار وأصل لها.

كما يرى ابن خلدون أن تطورات الإنتاج التي تحصل في العمران البدوي، هي التي تسمح بالانتقال إلى العمران الحضري، كما أن التطور الاقتصادي وتقسيم العمل يفسر هذا الانتقال. وتطور العمران البدوي نحو الحضري، يجب أن لا يتوجه إلا لأقلية ممتازة وحيدة، والقابضة على زمام السلطة السياسية.[104]

ثم ما إن يصل العمران آخر مراحل تطوره، تظهر بوادر الانحطاط، حيث يقول: "**إن غاية العمران هي الحضارة والترف، وإنه إذا بلغ غايته انقلب إلى الفساد، وأخذ في الهرم كالأعمار الطبيعية للحيوانات**". وهذا الانحطاط يظهر كل نهاية ستين عاما. [105]

إن أسباب الانحطاط ليست اقتصادية بالدرجة الأولى، وإنما يذكر أسبابا خلقية، واجتماعية وسياسية: إن كان الحواضر عندما يبغون هذه المرتبة من الحضارة المترفة، يصبحون فاسدين، ومهتمين باللهو والترف، فيسقط السكان تحت ضربات شعب فاتح، تكون طبائعه "البدائية" جدا، طباع العمران البدوي.[106]

إلا أن البدويين أو القبيلة لا تستطيع بالفعل، الاستيلاء على دولة، التي تعني عند ابن خلدون "الامتداد المكاني والزماني لحكم عصبية ما"[107]، ثم الاحتفاظ فيها إلا إذا كانت

---

[103] – المرجع نفسه، ص ص 210– 211.

[104] – أيف لاكوست، العلامة ابن خلدون، مرجع سابق، ص 197.

[105]– ابن خلدون، المقدمة ، ص ص 222– 347.

[106]– أيف لاكوست، العلامة ابن خلدون، مرجع سابق، ص 185.

[107]– سعد الله علي، نظرية الدولة في الفكر الخلدوني، دار مجدلاوي، عمان، 3003، ص 33.

تتمتع بخصائص اجتماعية وسياسية، يطلق عليها ابن خلدون اسم **العصبية.**[108] لكن هذه العصبية لا يمكن أن تتوجد إلا في إطار العمران البدوي. ولكي تتوجد العصبية وتتطور، يجب ان تقوم في قلب القبيلة ما يمسيها ابن خلدون بـ"**الرياسة**" أي قوة الواقع، لا قوة أرستقراطية ما، قوة السلطة الضمنية والفعلية لعائلة كبيرة.[109]

إن الدليل على أن العصبية سلطة سياسية يمارسها الرئيس، هو أن ابن خلدون يشير إلى أن أحد أشكال العصبية يمكن أن "يظهر في المدينة. إن نمط الحياة المدينية، ترفها، وكون السكان في "المدن" يعيش كل منهم قبله" يدمر مع ذلك، التماسك القبلي. لكن:

"**العصبية ممكنة القيام في المدن. فعندما تبدأ الدولة في الانحطاط يشعر الحضر بالحاجة إلى حكومة. فيلجأون إلى إقامة مجلس إداري... لكن قتالا نشب فيما بينهم، لأن كلا من أعضاء المجلس يبحث عن كيفية الاستيلاء على السلطة بالاستناد إلى مجموعة من الأنصار.. ومن يظفر بخصومه يستولي على السلطة العليا.. وينتمي هؤلاء المغتصبون عادة إلى الأمم الكبيرة والقوية**"[110]

نشأة الدولة:

وبالعودة إلى نشوء الدولة عند ابن خلدون، يرى أن المبدأ الأول حين الحديث عن نشوئها يتمثل في **ضرورة الاجتماع**، وهو المبدأ الأول الذي استهل به ابن خلدون وقبله الكثير من الفلاسفة[111]، أي أن الاجتماع الانساني ضروري، و يستحيل على البشر أن يعيشوا منفردين – ويبرهن بنفس برهان الفلاسفة السابق ذكرهم.

---

[108]– هناك من فسر العصبية بمصطلحات أخرى مثل، الوطنية، والوعي والوطني، والعاطفة الوطنية، حيوية الدولة، القوة الحيوية للشعب،... وكلها خائطة لتغير الزمكان.

[109]– سعد الله علي، نظرية الدولة في الفكر الخلدوني ، مرجع سابق، ص 212.

[110]– ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص 312.

[111]– خليل شرف الدين، ابن خلدون، دار الهلال، بيروت، ط1، 1995، ص 57.

أما المبدأ الثاني فيتمثل في **ضرورة الدولة،** ويعني به ضرورة وجود وازع في كل مجتمع لدفع عدوان الناس بعضهم على بعض، وهذا الوازع هو الحاكم أو الملك (الدولة) فالبشر، في رأي ابن خلدون، من أخلاقهم الظلم والعدوان، و"الظلم مخرب للعمران"[112] وابن خلدون يربط بين مبدأين يراهما متلازمين : **لا مجتمع بلا دولة ، ولا دولة بلا مجتمع.**

إن وجود الدولة عند ابن خلدون إنما هو جاء من صميم فكرة كونه محتاجا، لذلك يقول: "إن الدولة ليست بقوة مفروضة على المجتمع من الخارج، ولكنها ظاهرة نشأت نتيجة حاجته".[113]

إن الحديث عن الدولة كما يتصورها ابن خلدون يؤدي بنا الحديث عن العناصر الأساسية المشكلة لها، وتتمثل في:

أولا: الشعب: فالسلطان من له رعية، والصفة التي له من حيث إضافته إليهم هي التي تسمى المملكة وكونه يملكهم.[114] كما أن إيف لاكوست يرى أن الشعب عند ابن خلدون يعني به القبيلة القائدة.[115] فلا بد من مجموعة بشرية تخضع لحكمه.

ثانيا: الإقليم: يعني بالإقليم الوطن، إذ "أن كل أمة لا بد لهم من وطن، وهو منشأهم ومنه أولية ملكهم"[116]، كما "أن لكل دولة حصة من الممالك والعمالات لا تزيد عليها"[117] أي

112- المقدمة، ص 288.

113- عبد الرزاق مسلم ماجد، دراسة ابن خلدون في ضوء النظرية الاشتراكية، منشرات وزارة الاعلام، بغداد، 1976، ص 77.

114- ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص 188.

115- إيف لاكوست، ابن خلدون، مرجع سابق، ص 131.

116- المقدمة، ص 335

117- المقدمة، ج2، 114.

حدود تقف عندها الدولة، ويعبر عنها بقوله "ثغر الدولة وتخم وطنها ونطاق لمركز ملكها"[118].

ثالثا: السلطة: نجد ما يقابل السلطة عند ابن خلدون بما يطلق عليه "السلطان" أو "الملك"، وكليهما يتضمنان عنصرا أساسيا وهو قدرة الحاكم على الإرغام، إذا أن "الملك هو التغلب والحكم بالقهر"[119]، ويرى ابن خلدون استحالة وجود تجمع بشري من غير سلطة، لرد العدوان، كما أشرنا سابقا، فيقول "إن لم يكن في المصر ملك فلا بد من رئاسة ونوع استبداد من بعض أهله على الباقين وإلا انتقض عمرانه".[120] وهذا من خلال "وجود قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة ينقادون إلى أحكامها"[121]

كان تفكير ابن خلدون واقعيا، بل انعكس الأمر على شخصيته، وانسجمت نزعته الواقعية لتظهر في نظريته في الدولة، ومنها انطلق ليقول "إن الدولة تكون في أولها بدوية" كما مر، ولا يمكن للدولة بهذا أن تنشأ إلا في إطار بدوي، وذلك بسبب "العصبية القوية في البداوة"[122] ومع ابتعاد الدولة عن العصبية يبدأ انحلالها، أي تفقد الدولة قوتها الحقيقية التي ترتكز عليها. فالعصبية بالنسبة لابن خلدون هي الأساس في فكرة ضرورة التنظيم السياسي وبشكل أخص في فكرة الدولة، "فالدولة غاية العصبية"[123]، بل إنها "المبدأ الأوحد والأنجع لنشوء الدول".

---

[118]– المقدمة، ص 161.

[119]– ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص 139.

[120]– المرجع نفسه، 153.

[121] المقدمة، ص 190.

[122]– علي الوردي، ابن خلدون والمجتمع العربي، في أعمال مهرجان ابن خلدون، منشورات المركز القومي للأبحاث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، 1962، ص 518.

[123]– المقدمة، ص 371.

إلا أن العصبية تزول ويحل محلها "قوة الاقتداء التي تجعل المغلوب مولعا بتقليد الغالب، أو التكاسل الحاصل في النفوس إذا ملك عليها أمرها وصارت بالاستعباد آلة لسواها وعالة عليهم"[124]. ويقوم فريق جديد من المرتزقة أو الموالي يتسنى للحاكم الاعتماد عليهم لما ينشأ فيهم من عصبية خاصة تمكن الحاكم من الاستغناء عن العصبية التي كانت قد حملته إلى الحكم أصلا.

ومع كون ابن خلدون يعتمد في تنظريه لنشوء الدولة على العصبية إلا أنه يرى عدم كفايتها لوحدها، فلا بد من وجود مبرر وأساس أخلاقي لها، "فلا إمكانية لنشوء الدول المستقرة ما لم يتظافر الخير العالم والشريعة مع العصبية بشكل من الأشكال"[125].

كما أن الصراع يلعب دورا مهما في نشوء الدول، إلا أنه يطلق على الصراع اسم "الغلبة" أو "التغلب" أو "الممانعة" من هنا نفهم كونها ثمرة صراع لا أنها ظاهرة عفوية. لذلك يقول "إن التغلب الملكي غاية العصبية.

مراحل أطوار الدول عند ابن خلدون:

1- **النشوء:** وهو طور تأسيس الدولة سواء بالظفر والغلبة أو بالتأسيس على أنقاض دولة أخرى: وهي مرحلة عدم الاستقرار والاضطرابات وتفلت الأمن وكثرة الجريمة ، وقد تطول او تقصر حسب مهارة المؤسس والمعطيات العامة. لذلك يرى ابن خلدون أن "الأوطان الخالية من العصبيات يسهل تمهيد الدولة فيها"[126]

2- **التفرد** : محاولة تمكين الحكم ببعض من التفرد والاستبداد المباشر وغير المباشر، والوطأة القوية والتخلص من الخصوم أو إضعافهم حتى يستقيم عود الدولة ويصلب قوامها.

---

[124]- المقدمة، ص ص 147-148.

[125]- ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة: كريم عزقول، دار النهار، بيروت، 1968، ص 37.

[126]- ابن خلدون المقدمة، مرجع سابق، ص 64.

3- **الازدهار:** أو التنمية حيث الطمأنينة والراحة والدعة والتمتع بالملك، والانشغال بالصنائع والتنمية وكسب الأموال، ورفاهية الشعب وكثرة الأموال وازدهار العلوم والتعليم والهيبة والقوة..)

4- **القناعة** : حيث المسالمة والسكون والتقليد (مع انتشار الملاهي واللعب وظهور الفجور والانحرافات الأخلاقية)، وهنا تبدأ بداية الهرم والتهالك حيث يكون التكرار والإعادة واستجرار القديم والوقوف عليه وعدم التجديد.

5- **التحلل** : حيث ينشأ جيل تربى على المجون والترف والإسراف ولم يعرف الجد والكفاح ولم تمر عليه فترات صعبة فيميل إلى اللين و الميوعة وعدم الإنتاجية بل الاعتماد على أعطيات الدولة فتتجه الدولة نحو الانهيار والزوال.[127]

عوامل سقوط الدولة:

يفسر الدكتور محمد احمد خلف الله فكرة عدم دوام الدولة واستقرارها عند الكتاب العرب والمسلمين على نحو آخر حيث يراه مرتبطا بمفهوم الدولة في الإسلام، "فالدولة في القرآن الكريم يقول خلف الله، إنما تعني السلطة ... والسلطة في القرآن الكريم لا تثبت ابد الدهر ولا تستقر على حال، فإنما تجئ وتذهب وتقوى وتضعف، وهكذا دواليك، ويستنتج الكاتب من ذلك أن المعنى اللغوي للمادة يجعل عدم الثبوت والاستقرار للسلطة هو الأصل في الدولة، فالدولة تدول أي تذهب"[128]

تتمثل عوامل سقوط الدولة في:

- احتكار السلطة؛ يعتبر ابن خلدون أن الدولة في الجيل الأول ذو عصبية قوية وبأسها شديد، وفي الجيل الثاني؛ ينفرد بالمجد واحد من أفراد العصبية دون باقي الأفراد؛ بالتالي تضعف العصبية، وتسقط الدولة.

---

[127]- المرجع نفسه، ص ص 168، 169، 170.

[128]- مجلة الهلال، عدد خاص عن المدينة الفاضلة، شباط 1973.

- فساد عصبية الدولة؛ فيحصل الفساد عندما تنتشر روح المنافسة في الاستيلاء على السلطة، وتطمع قرابة صاحب الدولة في الحكم.
- الانهماك في الترف؛ فيوضح ابن خلدون أن طبيعة الملك تقتضي الترف بالتالي وعلى الرغم من ضروريته إلا أن الانهماك فيه يؤدي إلى سقوط الدولة، ومن الناحية فيعتبر الترف هو عامل بناء دولة جديدة, إذا هو عامل هدم وعامل بناء في آناً واحد.
- الراحة وعدم الإنتاج؛ فقلة العمل يؤدي إلى نقص الإنتاج, بالتالي ذهاب شدتهم وبأأسهم, كما أنه يعد نتيجة تفشي الترف.
- الخلل الذي يصيب الدولة في العناصر الأساسية المشتركة (الجند, المال, العدل)؛ فإذا اختلت الدولة في هذه العناصر سينتج عنه تمرد الشعب على الحكم, والخروج ضدها[129].

بعد أن أوجزنا باختصار حركة الحضارة ونشأة الدولة كما طرحها ابن خلدون، وهذا لأن تأسيس الدولة يسبق دائما تأسيس المدينة فتكوين الدولة، وهو على كل حال لازمة طبيعية لعمل العصبية، ويؤدي حتما إلى العمران الحضري (أو الحضارة).[130]

يعرف ابن خلدون المدينة على أنها "**قرار تتخذه الأمم عند حصول الغاية المطلوبة من الترف ودواعيه فتؤثر الدعة والسكون وتتوجه إلى اتخاذ المنازل للقرار، ولما كان ذلك للقرار والمأوى وجب أن يراعى فيه دفع المضار بالحماية من طوارقها وجلب المنافع وتسهيل المرافق لها**"[131]

---

[129]– محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، معلم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط6، 1994، ص ص 212–213.

[130]– عبد الغني مغربي، الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، ترجمة : محمد الشريف بن دالي حسين، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص 167.

[131]– ابن خلدون، المقدمة، ج2، ص 210.

إلا أن المدينة لا تظهر بشكل مباشر، وإنما تكون عبر الانتقال من مجتمع الخشونة والبداوة مرورا بما سماه ابن خلدون بالمصر ثم تصير مدينة، إذ أن المصر غير المدينة. والفرق بينه وبين المدينة هو أن نشوء المصر يكون نتيجة حصول ما فوق الضروري لحفظ الحياة، والمدينة تنشأ من اتساع المصر وتكاثر سكانه.

كما يذكر ابن خلدون أن المدينة ينبغي أن تتوفر فيها الحماية من خلال أسوار وسياج، وأن تكون في هضبة متوعّرة من الجبل أو باستدارة بحر أو نهر حتى يصعب منالها على العدو، كذلك ينبغي أن تتوفر على المناخ والهواء للسلامة من الأمراض، ويتوفر طيب المراعي والمزارع، والقرب من البحر، ومصادر الحطب، والقرب من الأمم الأخرى إذا ما اعتدى عليها عدو فإنها تستنجد بها لما لها من عصبية. وبهذا تتفات جودة المصر والمدينة.[132]

يؤكد ابن خلدون أن المدن لا يمكن أن تصبح ممكنة حتى تبدأ مجموعات كبيرة ومنظمة جيدًا من البشر في إنتاج أكثر مما يمكنهم استهلاكه. وهكذا تضطر نفس المجموعات إلى البحث عن طرق لتخزين الفائض، مما يمهد الطريق لظهور الحرف والتخصصات والمهن. المدن هي نتاج السلطة الملكية. إن وجودهم مشروط بالأخير. لذلك يقول الجابري، إن الدولة عند ابن خلدون هي "مدة حكم أسرة مالكة معينة"[133]

كما يؤكد أن الأمصار إذا اختطت أولا تكون قليلة المساكن وقليلة آلات البناء من الحجر والكلس وغيرها... فيكون بناؤها حينئذ بدويا وآلاتها فاسدة، فإذا عظُم عمران المدينة وكثر ساكنها كثرت آلاتها بكثرة الأعمال حينئذ وكثرة الصنائع إلى أن تبلغ غاياتها من ذلك، وإذا تراجع العمران في المدينة قل السكان وقلت الصنائع وفقدت الإجادة في البنيان وقل

---

[132]– المرجع نفسه، ص 232.

[133]– محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1971، ص 297.

جلب الآلات والحجر.. حتى يعود السكان إلى البداوة واتخاذ الطوب عوضا عن الحجارة وتصير المدينة كالقرى والمداشر إلى غاية خرابها.[134]

بالنسبة لابن خلدون، فإن بناء واختطاط المدن إنما هو منازع الحضارة التي يدعو إليها الترف والدعة، وهذا متأخر عن البداوة.[135] "تفسير ذلك هو أن البناء والتخطيط من سمات الثقافة المستقرة الناتجة عن الرفاهية والهدوء." لا يمكن إنشاء هذه الميزات إلا بعد التخلي عن الحياة البدوية و الميزات المصاحبة لها – كجزء من التطور الحضاري الديناميكي. ومن ثم فإن وجود البدو هو أساس وجود المدن وأساسها، كما أشرنا سابقا.

لا تبقى المدن بعد ما تتأسس جامدة على حالة واحدة، بل تتطور، وتنتقل من حال إلى حال: وتارة تتوسع وتزدهر، وطورا تتراجع وتسير نحو الخراب.[136]

ويذكر ابن خلدون أسبابا عديدة لانتقاض العمران أهمها:

إن معظم آثار العمران في أمثال هذه المدن، يتأتى من كونها "كراسي للملك". لأن رجال الدولة، ورؤساء الحامية، يقطنون هناك، فإذا لم تعد المدينة كرسيا للملك، انتفت منها جميع العوامل الهامة، ولذلك تراجع عمرانها وتناقضت تروتها.[137] لكن تراجع العمران لا يقف عند هذا الحد، بل يزداد لعوامل أخرى أيضا. لكن المدينة تبقى مصونة من عوامل التراجع إذا صارت كرسيا للدولة الجديدة. يقول ابن خلدون في هذا الصدد: "ربما ينزل المدينة بعد انقراض مختطيها الأولين، ملك آخر، ودولة ثانية، يتخذها قرارا وكرسيا، يستغنى بها عن

---

[134]– ابن خلدون، مرجع سابق، ج2، ص 234.

[135]– المرجع نفسه، ص 202.

[136]– أبو خلدون ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، دار المعارف، مصر، 1953، ص 528.

[137]– المرجع نفسه، ص 529.

اختطاط مدينة ينزل بها. فتحفظ تلك الدولة سياجها، وتتزايد مبانيها ومصانعها بتزايد أحوال الدولة الثانية وترفها، وتستجد بعمرانها عمرا آخر"[138]

ويرى ابن خلدون أن مبلغ هذا التأثر يختلف باختلاف وسائل العمران التي تحيط بالمدينة:

"وأما بعد انقراض الدولة المشيدة للمدينة، فإما أن يكون لضواحي تلك المدينة وما قاربها من الجبال والبسائط بادية. يمدها العمران دائما. فيكون ذلك حافظا لوجودها، ويستمر عمرها بعد الدولة.... وأما إذا لم تكن لتلك المدينة المؤسسة ما يمدها العمران بترادف الساكن من بدوها، فيكون انقراض الدولة خرقا لسياجها، فيزول حفظها، ويتناقص عمرانها شيئا فشيئا، إلى أن يذعر ساكنها، وتخرب"[139]

بمجرد بناء المدينة والبدء في العمل وفقًا لرؤية وخطة الرعاة والمخططين والبناة، تتجسد حياة السلالة الحاكمة في حياة المدينة. على الرغم من الحجم الهائل وقوة بعض السلالات الحاكمة، قد تستغرق بعض هذه المؤسسات عدة أجيال لتكتمل وقد لا يتم بناؤها من قبل سلالة واحدة فقط.

ومن ثم، فإن المدينة لا تُرى فقط على أنها ميدان تتجلى فيها المظاهر الثقافية والحضارية بل أيضا كأداة لتأسيس شرعية حكم الفرد وبرامج سياسية معينة، ولتشديد قبضة المرء على السلطة من خلال درء التحديات الداخلية والخارجية للسلطة الشخصية أو العائلية أو السلالة. وهذا، جزئيًا، سبب اعتراف ابن خلدون بأن امتلاك المدن ليس من الاهتمامات العامة للبشر، وأن بنائها يستدعي إما إكراه أو إغراء الجماهير من قبل الحكام. بعد ذلك، بمجرد أن يسترخي الإكراه قبضته وتجف وسائل الإغراء، لن يعود للسكان شعور بالاستعداد

---

[138]– المرجع نفسه، ص 530.

[139]– أبو خلدون ساطع الحصري، مرجع سابق، ص 530.

لفعل ما أكرهوا عليه. كل عضو، إذن، سيكون لديه ما يكفي من الاهتمام ليجعله غير مبال بالآخرين، بما في ذلك السلالة الحاكمة المنهارة والإنجازات المرتبطة بماضيها. في أسوأ السيناريوهات، لا تتحلل المدينة تدريجيًا فحسب، بل يتشتت أيضًا الكثير من سكانها ويذهبون بعيدًا. ومع ذلك، يمكن إنقاذ المدينة في نهاية المطاف إذا تم استخدامها من قبل عالم وسلالة قادمة كعاصمة لها ومقر إقامتها، أي كأرض لأنشطتها الثقافية والحضارية المزدهرة. في هذه الحالة، ستحمي السلالة الجديدة المدينة. سوف تتعافى حضارة المدينة بما يتناسب مع الظروف المحسنة ورفاهية السلالة الجديدة. تمنح حياة السلالة الجديدة المدينة فرصة جديدة للحياة، وإن كانت مختلفة كثيرًا عن سابقتها.[140]

متطلبات تخطيط المدينة

يدرك ابن خلدون سببين رئيسيين تدعو من أجلهما السلالات الحاكمة والسلطة الملكية إلى إنشاء المدن:

أولاً: إن السلطة الملكية تدفع الناس إلى البحث عن الهدوء والراحة والاسترخاء، ومحاولة توفير مظاهر الحضارة التي كانت تفتقر إليها الصحراء.

ثانيا: الدفاع عن الحياة والسلالة والحضارة ضد الخصوم والأعداء الذين يتوقع منهم التآمر ضد الدولة، وإذا أتيحت لهم الفرصة ، يهاجمون الدولة.[141]

وهكذا ، فإن تعريف ابن خلدون للبلدات والمدن – وإن لم تكن شاملة بما فيه الكفاية وشاملة وقائية – هي أنها "أماكن سكن تستخدمها الأمم عندما تصل إلى الهدف المنشود من الرفاهية والأشياء التي تتماشى معها".[142] في ضوء حقيقة أن المدن مبنية لتوفر أماكن

---

[140]– ابن خلدون، مرجع سابق، ص 237.

[141]– المرجع نفسه، 357,

[142]– المرجع نفسه، ص 243

للسكن والمأوى، يجب إبعاد الأشياء الضارة الناتجة عن البشر أو الطبيعة على المدى الطويل والقصير عنها بأكبر قدر ممكن من الفعالية. هذا ممكن فقط إذا تم النظر إلى عدد من الأمور بدقة من لحظة بدء المسح واختيار الموقع للمدينة، خلال الأعمال الروتينية للتخطيط وبناء المدينة، وأخيرًا، عندما تم الانتهاء من المدينة وكلها تم تصميم وسائل الراحة اللازمة والميزات المفيدة لتكون متاحة فيه.[143]

كنقطة أخيرة، نستنتج أن مدينة ابن خلدون المثالية تتميز، من وجهة نظر تخطيط المدينة، بالسمات والميزات التالية: مستوى عالٍ من الأمن؛ سلامة ممتازة وصحة جسدية؛ النظافة؛ وجود وسائل راحة كافية؛ الاستدامة؛ إمكانية الوصول؛ تلبية الطلب على البنية التحتية والإسكان؛ تعزيز وصيانة الأنشطة الزراعية والصناعية المطلوبة؛ التعايش السلمي مع البيئة الطبيعية؛ إنشاء مجتمعات قوية مع اندماج اجتماعي سليم؛ الحفاظ على السيطرة السياسية أو الهيبة.

علاوة على ذلك، يمكن لخصائص وقيم المدينة، بالإضافة إلى تمتع السكان بها، أن تعزز المدينة محليًا وعالميًا، ومعها المنطقة بأكملها، فضلاً عن الرؤية والسياسات التي تأسست عليها المدينة. إن البيئة العالمية المواتية للمدينة تجعلها جذابة للجماهير والمهنيين والمثقفين على حد سواء. كانوا يتزاحمون عليها، بهدف الاستقرار فيها أو في محيطها المباشر. يطمح معظمهم إلى أن يصبحوا جزءًا من بيروقراطية المدينة المتنامية باستمرار أو الانخراط في التجارة. ليس فقط المدينة الصحيحة، ولكن أيضًا المنطقة المحيطة بأكملها، سيتم تحويلها بدورها إلى مركز لجميع أنواع الأنشطة البشرية المنتجة والمفيدة. في الواقع، هذا هو أعلى مكسب يمكن أن تحققه المدينة، مع الأخذ في الاعتبار أن المدن والأشياء

---

[143]– أبو خلدون ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص ص 525–528.

التي تصاحبها ليست من الأمور الضرورية ذات الاهتمام العام للبشر، بمعنى أنهم يطمعون بها أو يشعرون بأنهم مضطرون للحصول عليها – كما هو موضح سابقا.

في هذا النوع من المدينة ، سيتم ضمان النقل السلس والفعال لجميع أنواع السلع المرغوبة، وستنمو التجارة مع العالم الخارجي وتتكثف. نتيجة لذلك، سيتجاوز عرض السلع والخدمات، أو على الأقل يتناسب مع الطلب عليها، مما يجعل السعر عند مستوى منخفض مرغوب فيه. يمكن التحكم في أي زيادة غير مبررة في الأسعار يقصدها بعض المتداولين عديمي الضمير دون بذل الكثير من الجهد. ستكون الأسواق قادرة على تلبية احتياجات السكان، سواء كانت من الضروريات والمواد الغذائية أو ببساطة وسائل الراحة والكماليات. سينمو دخل الناس بشكل كبير؛ وكذلك الإنفاق، لأن الاثنين يتوازنان في كل مدينة. وإذا كان كل من الدخل والنفقات كبيرًا، فسيصبح السكان في وضع أفضل، وستتطور المدينة وتتوسع بسرعة.

الخاتمة:

وصفوة القول، وفي ضوء ما سبق، نخلص إلى أن الفكر الاجتماعي قديما قد أولى اهتماما بالغا بالغة بظاهرة المدينة، ويظهر هذا في كتابات مفكرين مثل أفلاطون وأرسطو والفارابي وابن خلدون، وهناك الكثير من المفكرين أمثال هؤلاء، ولكل وجهة نظرة حسب مبادئه الفلسفية أو الاجتماعية، وقد سعى كل واحد منهم لوضع تصوراته لأسس ومقومات المدينة ونشأتها، وما يجب أن تكون عليه، وكيف يمكن تجاوز مشكلاتها، وما هي مكوناتها، وكيف يحيى الإنسان في المدينة... كل هذه المواضيع تمت معالجتها في الفكر الاجتماعي القديم.

قائمة المصادر والمراجع:

- Alfred North Whitehead, Process and Reality: An Essay in Cosmology, Free Press, New York.
- Charles A. Ellwood, ARISTOTLE AS A SOCIOLOGIST, The Annals of the American Academy of Political and Social Science, Vol. 19 (Mar, 1902).
- Emory S. Bogradus, A History of Sociological thoughts, University of southern California Press, Los Angeles, 1922.
- G. Cornelli & F. L. Lisi (eds.), Plato and the City, « Collegium Politicum, Contributions to Classical Political Thought », vol. 4, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2010.
- Ishraq Ali and Mingli Qin , City and Soul in Plato and Alfarabi: An Explanation for the Differences Between Plato's and Alfarabi's Theory of City in Terms of Their Distinct Psychology , Axiomathes, Num 105, 2020 .
- Johann Chapoutot, Greeks, Romans, Germans: How the Nazis Usurped Europe's Classical Past, University of California Press, Oakland,2016.
- Leo strauss ,The Rebirth of Classical political rationalism.
- Leo Strauss and Joseph Cropesy,, History of Polictical Philosophy, University of Chcago Press, Chicago, 3rd Idition.

- Leonard Peikoff, The Cause of Hitler's Germany, The Penguin Group, New York, 2014.
- Lu Yali, An Analysis of Plato's Political Thought, Advances in Economics, Business and Management Research,Vol 82, China 2019.
- Mellisa Lane, Plato's Progeny , An imprint of Bloomsbury Publishing Pic, London, 2001.
- Olivera Z. Mijuskovic, Aristotle's concept of the state, nternational Association of Greek Philosophy, University of Athens, Greece, Vol.4, No.4, 2016.
- Rollin Chambliss, Social Thought from Hamurabi to Compte, The Dryden Press, New York, First Printing, 1954.
- Sukaina Das, Sociological thought, Lovely Professionl University, New Delhi.
- Umar Daraz , Course: Development of Social Thought Sociology.
- Wang Bei. A New Analysis of Plato's political philosophy , political Studies, 2003.
- Yves Charbit, Translated from the French by Arundhati Virmani, La Cité platonicienne : histoire et utopie, Population 2002/2 (Vol.57).
- ابن خلدون، المقدمة، ج1، دار الجيل، بيروت.

- ابن رشد، الضروري في السياسية، ترجمة عن العبرية: أحمد شحلان، مركز الوحدة العربية.
- أبو خلدون ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، دار المعارف، مصر، 1953.
- أبو نصر محمد الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2013.
- أحمد المنياوي، جمهورية أفلاطون، دار الكتاب العربي، دمشق، الطبعة الأولى، 2010.
- ارنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة: لويس إسكندر، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1966.
- أفلاطون، الجمهورية، ترجمة : حنا خباز، المطبعة العصرية، مصر، الطبعة الثالثة.
- أفلاطون، القوانين، ترجمة: محمد حسن ظاظا، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1986.
- أفلاطون، المحاورات الكاملة، مجلد1، الجمهورية، ترجمة: شوقي داوود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت.
- ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة: كريم عزقول، دار النهار، بيروت، 1968.
- إيف لاكوست، العلامة ابن خلدون، ترجمة : ميشال سليمان، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 1982.
- برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة: زكي نجيب محمود، ج1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2010.
- تشارلز اللكسندر رونبسون، أثينا في عهد بركليس، ترجمة: أنيس فريحة، مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، لبنان.

- جاستون بوتول، تاريخ علم الاجتماع، ترجمة: غنيم عبدون، المنشورات الجامعية، فرنسا.
- جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية من اليونان إلى العصر الوسيط، ترجمة: ناجي الدراوشة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، سوريا، ط1.
- جورج كتورة، السياسية عند أرسطو، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1987.
- خليل شرف الدين، ابن خلدون، دار الهلال، بيروت، ط1، 1995.
- داود روفائيل خشبة، أفلاطون، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2012.
- روبرت ودفين، وجودى جروفس، أرسطو، ترجمة : إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2005.
- سعد الله علي، نظرية الدولة في الفكر الخلدوني، دار مجدلاوي، عمان، 3003.
- الطيب بوعزة، موجز الجمهورية، https://mana.net/10446.
- عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983.
- عبد الرزاق مسلم ماجد، دراسة ابن خلدون في ضوء النظرية الاشتراكية، منشرات وزارة الاعلام، بغداد، 1976.
- عبد الغني مغربي، الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، ترجمة : محمد الشريف بن دالي حسين، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر.
- عبد الهادي محمد والي، تاريخ التفكير الاجتماعي، 2005.
- علي الوردي، ابن خلدون والمجتمع العربي، في أعمال مهرجان ابن خلدون، منشورات المركز القومي للأبحاث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، 1962.
- الفارابي، كتاب الملة، دار المشرق، بيروت، 1986.

- قاستوت مير، أفلاطون، ترجمة: بشارة صارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداؤه، ترجمة: حسام نايل، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2015.
- ليفي بريل، فلسفة أوغست كونت، ترجمة: محمد قاسم، والسيد محمد بدوي، مكتبة الأنجلو مصرية، مصر.
- ليو شتراوس، تاريخ الفلسفة السياسية، الجزء 1، ترجمة: محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005.
- ماريا لويزا برنيري، المدينة الفاضلة عبر التاريخ، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.
- مجلة الهلال، عدد خاص عن المدينة الفاضلة، شباط 1973.
- محسن مهدي، الفارابي وتأسيس المدينة الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 2009.
- محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1971
- محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، معلم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط6، 1994.
- ناصيف نصّار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1981.
- نبيل عبد الحميد عبد الجبار، تاريخ الفكر الاجتماعي، دار دحلة، عمان، 2009
- هـ. د . كيتو، الإغريق، ترجمة: محمد صقر خفاجة، دار الفكر العربي،1962.
- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2014.